



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “FEDERICO II”  
Dipartimento di Filosofia  
Dottorato in “Scienze Filosofiche”  
- XIX ciclo -

LE «RICERCHE LOGICHE» DI MARTIN HEIDEGGER: LOGICA E VERITA’  
TRA FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA TRASCENDENTALE

**Tutor**  
**Ch.mo prof.**  
**Giuseppe Antonio Di Marco**

**Candidato**  
**dott. Ulderico Iannicelli**

**Coordinatore**  
**prof. Domenico Jervolino**

Napoli, 2006

## INDICE

### LE «RICERCHE LOGICHE» DI MARTIN HEIDEGGER. LOGICA E VERITA' TRA FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA TRASCENDENTALE

#### CAPITOLO PRIMO

##### TRA REALISMO CRITICO E IDEALISMO TRASCENDENTALE; DALLA CENTRALITA' DEL GIUDIZIO ALLA METAFISICA DELLA SOGGETTIVITA'

###### *Premessa*

1. *Coscienzialismo, fenomenismo, realismo critico; il problema della realtà*
2. *La mediazione del realismo con la filosofia trascendentale*
  - a) *Le Neuere Forschungen über Logik*
  - b) *Le recensioni minori*
3. *'Senso ed Essere': Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*
4. *Lo Habilitationsschrift su Duns Scoto*
  - a) *Filosofia e storia: Wertphilosophie e Weltanschauung medievale*
  - b) *Oggettualità in genere, oggetto naturale, matematico e metafisico: l'ens, l'Unum transcendens, l'Uno matematico*
  - c) *Il Verum, la realtà logica e quella psichica*
  - d) *Il problema del linguaggio: la dottrina del significato*
  - e) *Conclusione: il problema delle categorie*

#### CAPITOLO SECONDO

##### IL CONFRONTO DI PRINCIPIO CON HUSSERL: IL RITORNO ALLE RICERCHE LOGICHE

1. *L'autosuperamento heideggeriano: la filosofia come scienza (fenomenologica) di principio; filosofia dei valori, metodo teleologico e Weltanschauung; il problema della datità*
2. *L'appropriazione heideggeriana delle Ricerche Logiche*
  - a) *Il carattere intenzionale della coscienza*
  - b) *L'intuizione categoriale*
  - c) *Il senso originario dell'apriori*
3. *Fenomeno e fenomenologia*

#### CAPITOLO TERZO

##### LA CONCEZIONE ERMENEUTICA DELLA VERITA'. ESSERCI, MONDO, LINGUAGGIO

1. *L'interpretazione-distruzione fenomenologica del logos apofantico in Aristotele*
2. *La tesi di Kant "l'essere non è un predicato reale"*
3. *Il molteplice significato dell'essere nella copula e l'impossibilità del nominalismo: Aristotele, Hobbes, J. St. Mill, Lotze*
4. *La significatività del mondo*
5. *Comprensione e interpretazione; il carattere derivato dell'asserzione*  
*Conclusione: essere e verità*

###### Bibliografia

**“LE «RICERCHE LOGICHE» DI MARTIN HEIDEGGER: LOGICA E VERITÀ TRA  
FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA TRASCENDENTALE”.**

**CAPITOLO I**

**LA CENTRALITÀ DEL GIUDIZIO TRA REALISMO CRITICO E IDEALISMO  
TRASCENDENTALE.**

## PREMESSA.

Nel celebre testo *Mein Weg in die Phänomenologie*<sup>1</sup>, edito in Germania nel 1969, Heidegger ripercorre, come farà spesso nei suoi ultimi scritti e seminari, i momenti salienti della sua carriera e formazione filosofica. Iscrittosi nel semestre invernale del 1909/10 alla Facoltà di Teologia dell'Università di Friburgo, Heidegger ricorda qui come sin “dal primo semestre, si trovavano sul mio tavolo di lavoro nel convitto teologico i due volumi delle *Ricerche Logiche* Husserl”<sup>2</sup>. Heidegger si era indirizzato alla lettura dell'opera di Husserl avendo appreso in alcune riviste filosofiche che “il modo di pensiero” di quest'ultimo era determinato da quello del suo maestro Franz Brentano, la cui dissertazione *Il molteplice significato dell'essente in Aristotele*<sup>3</sup> – dichiara Heidegger – “era, però, dal 1907 l'unico appoggio di cui disponessi nei primi miei maldestri tentativi di introdurmi alla filosofia.(...) Dalle *Ricerche Logiche* di Husserl io mi attendevo un aiuto decisivo nelle questioni suscitate dalla dissertazione di Brentano.”<sup>4</sup>

Gli interessi del giovane studente di teologia si rivolgono dunque ben presto alla filosofia, ed in particolar modo all'ambito logico, sia pure nel tentativo di dotarsi degli strumenti per affrontare il problema fondamentalmente ontologico dei significati dell'essere in Aristotele<sup>5</sup> che Heidegger, di formazione teologica neoscolastica<sup>6</sup>, considerava filosoficamente centrale. D'altra parte, l'orientamento aristotelico-scolastico non possiede inizialmente alcuna valenza storico-antiquaria<sup>7</sup>, ma si salda da subito al dibattito filosofico moderno, come è possibile rilevare da quanto Heidegger dice a proposito di quell'Oswald Külpe, assertore di un “realismo critico” che il giovane studente di filosofia tenne in grande conto nelle sue prime prove, e che di tali inizi rende bene tono e prospettiva: “La filosofia aristotelico-scolastica, che da sempre ha pensato in termini di realismo, non perderà di vista questo nuovo movimento gnoseologico”<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> M. HEIDEGGER, *Mein Weg in die Phänomenologie*, in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, trad. it. di E. Mazzarella, *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia*, in *Tempo ed Essere*, Napoli 1980.

<sup>2</sup> Ivi, p. 189.

<sup>3</sup> F. BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg i. B. 1862, rist. anastatica, Darmstadt 1960.

<sup>4</sup> M. HEIDEGGER, *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia*, cit., pp.189-190.

<sup>5</sup> “Nella riproposizione del problema delle categorie possiamo riconoscere anzitutto l'eredità di quella «rinascita aristotelica» operante in Germania dalla seconda metà del secolo precedente, le cui premesse risalgono a Friedrich Adolf Trendelenburg e a Franz Brentano”, cit. in R. LAZZARI, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Milano 2002, p. 51.

<sup>6</sup> “Ma non meno rilevante, nell'orientamento di Heidegger verso l'aristotelismo, fu l'influenza di pensatori della tendenza neoscolastica, soprattutto di quelli più aperti ai problemi moderni, come Joseph Geyser”, cit. in R. LAZZARI, *Ontologia della fatticità*, cit., p. 52.

<sup>7</sup> Si veda nel *Vorwort* alla tesi di dottorato il ringraziamento di Heidegger, dopo di Rickert, allo storico Heinrich Finke: “nemmeno lascerò inaridire in me l'influenza del consigliere segreto, il prof. Finke, il quale, venendomi incontro nel modo più generoso, ha saputo suscitare in me, alieno dalla storia [!], amore e comprensione per essa”, in M. HEIDEGGER, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, Leipzig 1914, trad. it. di A. Babolin, *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, Padova 1972, p. 9.

<sup>8</sup> ID., *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie*, in *Frühe Schriften*, Frankfurt a.M., 1978, trad. it. di A. Babolin, *Il problema della realtà nella filosofia moderna*, in *Scritti filosofici*, Padova 1972, p. 148.

Quanto, tuttavia, la precedente formazione teologica fosse stata decisiva nel delinearsi degli interessi filosofici di Heidegger – e proprio a favore di questi ultimi, fino al punto da produrre in lui un vero e proprio corto circuito che lo porterà, come noto, a una separazione radicale tra teologia e filosofia, giungendo poi a ricomprenderle come intrecciate sotto il comune denominatore della metafisica – è ancora Heidegger stesso a ricordarlo attraverso la figura di Carl Braig<sup>9</sup>, professore di dogmatica presso l'Università di Friburgo, il cui manuale *Dell'essere. Compendio di ontologia*, Heidegger aveva già avuto modo di conoscere durante l'ultimo anno di liceo (1908/09) presso il Berthold-Gymnasium di Friburgo, e le cui lezioni avrebbe successivamente potuto seguire nel periodo universitario: “Dopo quattro semestri abbandonai lo studio della teologia e mi dedicai interamente alla filosofia. Seguii poi ancora un corso di teologia negli anni dopo il 1911, quello di dogmatica di Carl Braig. A ciò mi spinse l'interesse per la teologia speculativa (...). Da lui sentii parlare per la prima volta (...) dell'importanza di Schelling e Hegel per la teologia speculativa in opposizione alla dottrina della scolastica. Così entrò nell'orizzonte della mia ricerca la tensione tra ontologia e teologia speculativa come l'armatura della metafisica”<sup>10</sup>. Tuttavia, tale ricchezza di istanze e influssi teologico-filosofici dovette inizialmente coagularsi per Heidegger intorno all'allora dominante – a Friburgo, ma non solo – problematica logica ed *erkenntnistheoretisch*, promossa principalmente ad opera di quel neokantismo cosiddetto sud-occidentale o del Baden che aveva in Wilhelm Windelband e nel suo allievo Heinrich Rickert i suoi maggiori esponenti.

---

<sup>9</sup> “Carl Braig (10.2.1853 Kanzach – 24.3.1923), dal 1894 al 1919 professore a Friburgo, dopo essersi occupato di Lotze (*Das philosophische System von Lotze*, Freiburg 1884), si era dedicato alla composizione di manuali filosofici: *Enzyklopädie der theoretischen Philosophie* (Freiburg 1886), ma soprattutto i *Grundzüge der Philosophie*, divisi in tre parti, 1. *Vom Denken. Abriß der Logik* (Freiburg 1896), 2. *Vom Sein. Abriß der Ontologie* (Freiburg 1896) e 3. *Vom Erkennen. Abriß der Noetik* (Freiburg 1897). Egli aveva parlato per primo in Germania di modernismo (*Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie*, Freiburg 1907). Altre sue opere minori sono il discorso inaugurale *Die Freiheit der philosophischen Forschung* (Freiburg 1894) e una monografia su Leibniz (*Leibniz. Sein leben und seine Bedeutung*, Freiburg 1901). Particolare importanza riveste nella Heidegger-Forschung il manuale di ontologia citato. In esso è spostata una teoria dell'essere che, sia pure in elementi esteriori, avrà influenza sul giovane Heidegger. Qui, ad esempio, sono da trovare riuniti i vari passi di Aristotele sulla plurivocità dell'essere, il famoso τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς ricorrente ovunque nei testi heideggeriani (BRAIG, *Vom Sein*, cit., p. 21), passi di Tommaso e Agostino (*ibid.*, *passim.*). qui si trova anche l'etimologia della parola ‘essere’ da φύω a εἶναι (*ibid.*, p. 20), come Heidegger la proporrà in *Einführung in die Metaphysik*”, cit. in F. VOLPI, *Heidegger e Brentano*, Padova 1976, pp. 69-70. Sull'origine teologica dei primi interessi filosofici heideggeriani si ricordino anche le seguenti indicazioni fornite ugualmente dallo stesso Heidegger in M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, ed. it. a cura di A. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Milano 1973, pp. 89-90: “La mia familiarità col termine «ermeneutica» risale al tempo in cui studiavo teologia. Il problema che allora soprattutto mi tormentava era quello del rapporto tra la Parola della Sacra Scrittura e il pensiero teologico-speculativo. Era, se vuole, lo stesso rapporto che tra linguaggio ed Essere, solo velato e per me inaccessibile così che, tra giri e sviamenti, invano cercavo un filo conduttore. Senza questa provenienza teologica mai sarei giunto sul cammino del pensiero.(...) Più tardi trovai il termine «ermeneutica» in Wilhelm Dilthey, nella sua teoria delle scienze storiche”, e in ID, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt a.M., 1988, ed. it. a cura di E. Mazzarella, Napoli 1992, p. 13: “Compagno di ricerca è stato il giovane Lutero e modello Aristotele che quello odiava. Alcune scosse me le diede Kierkegaard e gli occhi me li ha aperti Husserl”.

<sup>10</sup> M. HEIDEGGER, *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia*, cit., pp.189-190.

Proprio a Friburgo, infatti, nel 1891 con lo scritto *Der Gegenstand der Erkenntnis*, che nella terza edizione del 1915 – poi ampliata fino ad una quinta edizione nel 1921<sup>11</sup> – sarebbe diventata la sua opera principale, si era abilitato Rickert, il quale sarebbe poi diventato nel 1896 professore ordinario nella stessa Università. Ed è sotto la sua influenza – e del suo allievo Emil Lask, della cui importanza per Heidegger dovremo dire in seguito – che il giovane studente di teologia, ormai risoltosi per la filosofia, dopo aver studiato matematica e scienze naturali, prende ad interessarsi al contemporaneo dibattito circa la logica quale dottrina «strategica» nell’ambito della sistematica filosofica, in una prospettiva, cioè, di fondazione delle scienze positive, matematico-naturali prima, e storiche poi: “Provvisoriamente, però, questo ambito di problemi [quelli teologico-speculativi, n.d.a.] si perse sullo sfondo di fronte a ciò che Heinrich Rickert trattava nelle sue esercitazioni di seminario: i due scritti del suo allievo Emil Lask, che già nel 1915 era caduto come soldato semplice sul fronte della Galizia. Rickert dedicò «al caro amico» la sua opera – apparsa nello stesso anno in edizione completamente rielaborata – *L’oggetto della conoscenza. Introduzione alla filosofia trascendentale*. La dedica voleva allo stesso tempo testimoniare quanto il maestro doveva all’allievo. I due scritti di Emil Lask – *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie. Uno studio sull’ambito di dominio della forma logica* (1911) e *La dottrina del giudizio* (1912) – attestano da parte loro con sufficiente chiarezza l’influsso delle *Ricerche Logiche* di Husserl”<sup>12</sup>.

Con Rickert quale correlatore Heidegger consegue, infatti, il dottorato nel 1913 con la tesi su *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, nel cui già citato *Vorwort* si dichiarerà grato e debitore al maestro – per ora solo elettivo<sup>13</sup> – ed ancora a Rickert presenterà e dedicherà nel 1915 “in riconoscentissimo omaggio”<sup>14</sup> la tesi di abilitazione alla libera docenza su *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. È importante notare, inoltre, che realismo critico, fenomenologia, neokantismo si saldavano attorno al comune obbiettivo della lotta allo psicologismo<sup>15</sup>, cioè a quella tendenza filosofica (non si trattò mai di una vera e propria scuola) che, a partire all’incirca dalla seconda metà dell’Ottocento, sulla base del progressivo sviluppo della psicologia empirica, cercava di fondare proprio su quest’ultima la validità delle leggi logiche e, con esse, la filosofia in quanto tale.

<sup>11</sup> H. RICKERT, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Vierte und fünfte verbesserte Auflage, Tübingen und Leipzig 1921.

<sup>12</sup> M. HEIDEGGER, *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia*, cit. pp. 190-191.

<sup>13</sup> “Rimarrò parimenti debitore, con animo grato, al consigliere segreto, il prof. Rickert. A lui debbo se riesco a cogliere e comprendere i problemi logici moderni”, in M. HEIDEGGER, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, cit., p. 9.

<sup>14</sup> ID., *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Frankfurt a.M., 1978, trad. it. di A. Babolin, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Bari 1974, p. 1.

<sup>15</sup> Ricorda ancora Heidegger: “Il primo volume [delle *Ricerche Logiche*], apparso nel 1900, offre la confutazione dello psicologismo nella logica, dimostrando che la dottrina del pensiero e del conoscere non si lascia fondare sulla psicologia”, in ID., *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia*, cit., p. 191.

Alla radice di questa opposizione c'era un'altra figura centrale e decisiva per la formazione filosofica del giovane Heidegger, e cioè Hermann Rudolf Lotze, dalla cui *Logik*<sup>16</sup> presero le mosse, per citare solo i nomi principali, Gottlob Frege e con lui la filosofia analitica, il neokantismo del Baden a partire da Windelband – che di Lotze fu allievo – fino a Rickert e Lask, e ancora quel Carl Strumpf, altro allievo diretto di Lotze, cui Husserl dedicherà le *Ricerche Logiche* le quali segnano, non a caso, l'abbandono dell'iniziale prospettiva psicologista<sup>17</sup>. Un'idea di quanto la *Logik* di Lotze fosse decisiva anche per il giovane Heidegger, e diversamente non avrebbe potuto essere, visti i rapporti di discendenza che fin qui si è cercato di delineare, è possibile ricavare da una testimonianza del suo tardo allievo Georg Picht: “Alla domanda su che cosa dovessi leggere per imparare la filosofia, egli rispose: «legga la *Logica* di Lotze». Io da bravo acquistai il libro, ma più mi tormentavo nella sua lettura, tanto meno riuscivo a comprendere che cosa da esso avrei dovuto imparare sulla filosofia. Alla fine chiesi a Heidegger, e ne ricavai solo questa informazione: «volevo che le fosse chiaro attraverso che cosa io mi sono dovuto fare largo». Nelle lezioni sulla logica, tenute da Heidegger a Marburgo nel 1925-26, si può ora andare a vedere che cosa abbia significato per la sua filosofia il confronto con Lotze”<sup>18</sup>.

Ebbene, prescindendo qui del tutto dalla dibattuta questione circa l'attendibilità dell'autointerpretazione heideggeriana, di cui abbiamo seguito alcuni dei principali luoghi come puri rimandi a intrecci teorici decisivi, nella presente dissertazione intendiamo precisamente indagare e chiarire tali nessi, puntando principalmente, come si sarà compreso, alle questioni logico-metodologiche – per la verità intese molto presto da Heidegger non in senso logistico-formale, bensì in quanto indagine circa i presupposti e la scaturigine metafisico-esistenziale della logica – dai primissimi scritti heideggeriani (1912-1916), dove esse si impongono con assoluta centralità e autoevidenza, alla sostanziale autocritica del primo periodo friburghese (1919-1923) e poi di quello marburghese (1923-1928) fino ad *Essere e Tempo* e alle soglie della cosiddetta svolta, nella convinzione che guardare al pensiero di Heidegger da questa prospettiva permetta di comprenderne e valutarne meglio l'opera complessiva, compresi i temi e le istanze del suo pensiero maturo, di cui si possono trovare già a quest'altezza se non le soluzioni, quantomeno le principali tensioni produttive.

Non ignoro certo, l'incidenza fondamentale della riflessione storica di Dilthey e della filosofia cristiana delle origini come dell'attenzione, in generale, alla fatticità e storicità della vita, che

<sup>16</sup> H. LOTZE, *Logik, Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, (1874<sup>1</sup>), herausgegeben von G. Misch, Meiner, Lipsia, 1928<sup>2</sup>.

<sup>17</sup> Sulla presenza di Lotze nella filosofia contemporanea e nella formazione di Heidegger si veda lo studio di V. COSTA, *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Milano 2003, pp. 17-28. Per una ricognizione complessiva del pensiero di Lotze si veda invece S. BESOLI, *Il valore della verità. Studio sulla «logica della validità» nel pensiero di Lotze*, Firenze 1992.

<sup>18</sup> G. PICHT, *Erinnerung an Martin Heidegger*, in *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen 1988, trad. it. di C. Tatasciore, *La potenza del pensiero*, in *Risposta a colloquio con Martin Heidegger*, Napoli 1992, p. 204.

unitamente alle domande logico-metodologiche portano Heidegger al suo proprio, e cioè ad una concezione della verità che potremmo definire “pragmatistico-esistenziale”, e tuttavia posso qui solo presupporre metodicamente tali istanze. La pubblicazione oramai pressoché completa degli scritti e dei corsi di lezione precedenti ad *Essere e Tempo* permette ormai di avere una visione complessiva dell’opera del filosofo di Meßkirch, e tuttavia il lavoro critico sui temi che intendo affrontare è tutt’altro che esaurito.

Pur essendo stato fatto molto da quando si è avviata la pubblicazione della *Gesamtausgabe*, cioè in sostanza a partire dalla seconda metà degli anni ’70, ancora scarse sono le monografie – per lo più italiane<sup>19</sup> – che ricostruiscano complessivamente quelle che abbiamo sinteticamente definito le “ricerche logiche” di Heidegger. D’altra parte, come si potrà immaginare, la letteratura secondaria su singole questioni, ma su Heidegger in generale, ha assunto ormai proporzioni incontrollabili, per cui mi sono limitato, quanto alla letteratura secondaria, ai titoli apparsi all’incirca negli ultimi trent’anni, cioè quelli che hanno potuto tenere conto dei materiali via via pubblicati nella *Gesamtausgabe*. In seconda istanza mi sono rifatto ai preziosi studi di allievi di Heidegger della prima ora o a titoli che garantissero una certa specificità dei temi trattati – quelli logici chiaramente.

### ***1. Coscienzialismo, fenomenismo, realismo critico; il problema della realtà.***

Il primo scritto degno di nota<sup>20</sup>, che ci mostra un Heidegger ormai dedito alla filosofia e pienamente inserito nel dibattito filosofico-gnoseologico contemporaneo – sia pure tramite la mediazione di un approccio aristotelico-scolastico – reca il titolo *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie*<sup>21</sup>. Heidegger inizia la sua trattazione fornendo un’interpretazione della storia

---

<sup>19</sup> Si vedano in particolare gli ottimi e molto ben documentati lavori di V. COSTA, *La verità del mondo*, cit.; G. BERTUZZI, *La verità in Martin Heidegger. Dagli scritti giovanili a «Essere e tempo»*, Roma 1991; M. ZANATTA, *Identità, Logos e Verità in Heidegger*, Roma-L’Aquila 1990.

<sup>20</sup> Precedentemente Heidegger aveva pubblicato su riviste cattoliche alcuni articoli di ispirazione antimodernista.

<sup>21</sup> Originariamente apparso nel «Philosophisches Jahrbuch», XXV (1912), pp. 353-363, è stato poi raccolto nei *Frühe Schriften*, cit., pp. 131-148 (edizione italiana). Su questa prima fase (1912-1917) della produzione heideggeriana si vedano, oltre alle tre monografie italiane citate alla precedente nota 19, principalmente i seguenti studi: A. BABOLIN, *La ricerca filosofica del giovane Martin Heidegger nella critica d’oggi*, in M. HEIDEGGER, *Scritti filosofici (1912-1917)*, trad. it. di A. Babolin, Padova 1972; C. BAGLIETTO, *La formazione del pensiero di M. Heidegger nei suoi scritti giovanili*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Serie II, Anno. XXVI (1957), pp. 190-221; J.D. CAPUTO, *Phenomenology, Mysticism and the «Grammatica Speculativa»: A Study of Heidegger’s Habilitationsschrift*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 5 (1974), pp. 101-117; S.G. CROWELL, *Lask, Heidegger and the Homelessness of Logic*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 23 (1992), pp. 222-39; F. DASTUR, *Heidegger und die «Logische Untersuchungen»*, «Heidegger Studies», 7 (1991), pp. 37-51; C. DEMMERLING, *Logica trascendentale e ontologia fondamentale: Emil Lask e Martin Heidegger*, «Rivista di filosofia», 83 (1992), 2; I. L. DURHAM, *Rickert and Heidegger: On the Value of Everyday Objects*, «Kant-Studien», 91 (2000), pp. 204-225; V.



della filosofia – “prodromo del carattere ‘totalitario’ della distruzione heideggeriana della metafisica occidentale”<sup>22</sup> – in termini di realismo, al quale aggiunge l’aggettivo “critico”, rivelando da subito l’influenza della lettura aristotelica di Brentano, e di Külpe<sup>23</sup> al quale, proprio in questo scritto, come si è già visto nella premessa, egli guarda con interesse e speranza come ad un “nuovo movimento gnoseologico” in grado di arginare le tendenze empiriste e soggettiviste dilaganti nella filosofia contemporanea proprio sulla base di un ritorno – di stampo positivista – all’empirismo inglese: “(...) notiamo brevemente che la modalità di pensiero della filosofia greca trae l’orientamento da un realismo critico; pensano in termini di realismo i neoplatonici, i filosofi del medioevo e dell’epoca moderna. Se anche si possono incontrare copiose, varie modificazioni rispetto alla definizione del reale, domina l’unanimità sulla posizione di alcunché di transsogettivo. Solo per opera di Berkeley la posizione del realismo comincia a vacillare”<sup>24</sup>.

È dunque l’*esse-percipi* di Berkeley, cioè la sua identificazione dell’essere con il percepito – che implicherebbe anche l’identificazione del fisico con lo psichico – il principio di ogni negazione dell’esistenza “d’un mondo dei corpi indipendente, che trascende la coscienza”<sup>25</sup>. Berkeley

---

FAGONE, *Tempo e intenzionalità. Brentano, Husserl, Heidegger*, «Archivio di filosofia», 1960, pp. 105-132; E. GARULLI, *Problemi dell’Ur-Heidegger*, Urbino 1969; A. GIUGLIANO, *Nietzsche, Rickert, Heidegger (ed altre allegorie filosofiche)*, Napoli 1999; K. HOBE, *Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask*, «Philosophisches Jahrbuch», 78 (1971); T. KISIEL, *Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask*, «Man and World», 28 (1995), pp. 197-240; R. LAZZARI, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, cit.; K. LEHMANN, *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916)*, «Philosophisches Jahrbuch des Görresgesellschaft» 71 (1963-64), pp. 330-357, trad. it. Di S. Poggi, *Metafisica, filosofia trascendentale e fenomenologia nel primo Heidegger (1912-1916)*, in Poggi-Tommasiello (a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, Milano 1995; I. LYNE, *Rickert and Heidegger: On the Value of Everyday Objects*, «Kant-Studien», 91 (2000), pp. 204-225; A. MARINI, *Il giovane Martin Heidegger fino ai seminari friburghesi (1919)*, «Magazzinodifilosofia», 1 (2000); E.W. ORTH, *Heidegger e il neokantismo*, in F. Bianco (a cura di), *Heidegger in discussione*, Milano 1992; O. PÖGgeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963 (1983, edizione accresciuta di un *Poscritto*), trad. it. di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Napoli 1991; S. POGGI, *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Pisa 2006; ID., *La fedeltà al proprio inizio: l’attualità del primo Heidegger*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger oggi*, Bologna 1998; A. SAVIGNANO, *L’influenza di Rickert negli scritti giovanili di Heidegger*, in M. Signore (a cura di), *Rickert. Tra storicismo ed ontologia*, Milano 1989, pp. 339-354; R.M. STEWART, *The Problem of Logical Psychologism for Husserl and the Early Heidegger*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 10 (1979), pp. 184-193; C. STRUBE, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Würzburg 1993; F. VOLPI, *Heidegger e Brentano*, cit.; ID., *Heidegger e Aristotele*, Padova 1984; ID., *Alle origini della concezione heideggeriana dell’essere: il trattato "Vom Sein" di Carl Braig*, «Rivista critica di storia della filosofia», 35 (1980), 2.

<sup>22</sup> F. VOLPI, *Heidegger e Brentano*, cit., p. 89. Volpi riferisce però tale tendenza ad un altro luogo, che vedremo nel prossimo paragrafo, dell’opera heideggeriana, mancando a nostro avviso di notare questo importante precedente.

<sup>23</sup> Heidegger si rifà alle sue due opere principali *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland*, Leipzig 1911<sup>5</sup> e *Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft*, Leipzig 1910.

<sup>24</sup> M. HEIDEGGER., *Scritti filosofici*, cit., p. 132; Heidegger si richiama qui all’opera del neoscolastico F. KLIMKE, *Der Monismus*, Freiburg 1911, docente di storia della filosofia all’Università di Innsbruck e alla Pontificia Università Gregoriana di Roma, che dal punto di vista del monismo gnoseologico aveva trattato le correnti del coscienzialismo e del fenomenismo, presente oggetto della sua critica. Argomenti decisivi vengono tratti anche dall’altro neoscolastico Joseph Geyser (Erkelenz 1869-Siegsdorf 1948), laureato in filosofia alla Pontificia Università Gregoriana di Roma e a Monaco, professore nelle Università di Münster, Friburgo (1917) e Monaco (1924-35), capo del movimento neoscolastico tedesco. Tra le sue opere ricordiamo in particolare *Grundlegung der empirischen Psychologie*, Münster 1902; *Lehrbuch der allgem. Psychologie*, ivi 1908; *Erkenntnis des Aristoteles*, ivi 1917; *Über Wahrheit und Evidenz*, ivi 1918; *Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie*, ivi 1919; *Eidologie oder Philosophie als Formerkenntnis*, ivi 1921; *Erkenntnistheorie*, ivi 1922.

<sup>25</sup> M. HEIDEGGER., *Scritti filosofici*, cit., p. 132.

conserverebbe tuttavia ancora un principio di realismo, seppure di tipo esclusivamente psicologico, con l'ammettere l'esistenza delle sostanze spirituali o anime, mentre sarà Hume colui che porterà alle estreme conseguenze "il sensismo del primo", negando qualunque carattere reale e oggettivo ai concetti di sostanza e causalità ridotti a puro 'fascio di percezioni'. E non deve stupire, se valutato a partire dalla prospettiva realista, il giudizio severo che Heidegger riserva qui anche a Kant, il quale "intendeva superare le unilateralità pericolose dell'empirismo inglese e assicurare per gli uomini una conoscenza di validità universale, necessaria, vigente entro determinati limiti, [ma] non è giunto oltre la posizione di una arcana 'cosa in sé'. E se si riflette che Kant in ultima analisi ha applicato il suo metodo trascendentale solo alle scienze formali, in quanto ha indagato come siano possibili la matematica pura, la scienza naturale e la metafisica (in senso razionalistico), diviene comprensibile che nella sua teoria della conoscenza il problema della realtà non potesse trovare posto"<sup>26</sup>.

Emerge dunque chiaramente come già dalle prime prove l'orientamento gnoseologico non sia inteso da Heidegger esclusivamente nello stretto senso della necessità di una fondazione dei saperi positivi, formali o storici, ma investa più universalmente il problema della filosofia come scienza 'prima' o fondamentale (metafisica?), sia pure declinato, a quest'altezza, come problema della realtà. Ed emerge anche come non ci sia bisogno – come si è invece per lo più fatto nella letteratura – per aver prova di ciò, di attendere il 'programma' della "metafisica dello Spirito vivente" annunciato nel 1916 nella conclusione aggiunta per la pubblicazione della tesi di abilitazione alla docenza su Scoto, che analizzeremo in seguito. D'altra parte, a conferma di quanto diciamo, Heidegger invita a far attenzione "alla posizione precaria e al compito non autonomo della filosofia nel positivismo"<sup>27</sup>.

Che qui la prospettiva sia però ancora differente da quella che Heidegger maturerà negli anni immediatamente successivi, è reso evidente dal giudizio ancora negativo, che qui viene dato dell' "idealismo troppo ambiziosamente elevato di Hegel"<sup>28</sup>, il quale avrebbe compiuto e insieme portato a termine quello kantiano finendo con l'estromettere del tutto il problema della realtà dalla filosofia. Infine, l'affermarsi delle scienze positive ed il loro progressivo affrancarsi dalla tutela della filosofia, minacciata da queste ultime, avrebbe determinato il ritorno a Kant ma, con lui, all'empirismo inglese e francese, per cui è possibile scorgere in Hume il vero e proprio "*Spiritus rector* della filosofia dell'epoca"<sup>29</sup>, caratterizzata, appunto, dalle due principali tendenze del

---

<sup>26</sup> Ivi, p. 133; e poi annota: "Kölpe osserva a ragione che Kant, il quale tanto ammoniva di non varcare i confini, divenne infedele a se stesso e dalla teoria delle scienze formali fece uscire una teoria della scienza in genere", *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*; Heidegger cita qui da E. WALZ, *David Hume und der Positivismus und Nominalismus*, in «Philosophisches Jahrbuch», XXIII (1910), quad. 2, pp. 161-182. Lo stesso Rickert, poi maestro di Heidegger, aveva ascoltato, ancora studente a Berlino, le lezioni di Friedrich Paulsen sull'empirismo inglese e su Hume in particolare, l'interesse per il quale lo spinse probabilmente a Zurigo per studiare l'empiriocriticismo di Richard Avenarius; sulla formazione di

fenomenismo e del coscienzialismo, – immanentismo, aggiunge tra parentesi Heidegger – le quali pretenderebbero rispettivamente non solo di escludere la possibilità di una definizione del reale, ma anche la sua pura e semplice posizione, mentre le scienze, sempre più indipendentemente dalla filosofia e proprio in virtù del loro “sano realismo”<sup>30</sup>, raggiungono importanti successi.

A queste due principali correnti, e come altrettante “modificazioni” dell’empirismo inglese, Heidegger riconduce il solipsismo di Richard von Schubert-Soldern<sup>31</sup>, la filosofia immanente di Wilhelm Schuppe<sup>32</sup>, l’empiriocriticismo di Richard Avenarius ed il monismo sensistico di Ernst Mach. Filosofia e scienza dunque si separano, ed è al metodo trascendentale – il cui senso per Heidegger appare qui problematico, vista la precedente critica a Kant – che spetta il compito di rimediare a tale scissione: “Ora, la scissione qui offrentesi tra teoria filosofica e prassi delle scienze naturali è una scissione reale? Ovvero il punto di vista della realtà e il fenomenismo come «discipline che girano e rivoltano pensieri formalistici» sono forse dei superati, dei sopravvissuti? Un’indagine di gnoseologia, che vede il suo compito nell’applicazione del metodo trascendentale a una scienza già bella ed elaborata, e nel nostro caso quindi cerca di risolvere il problema: «Com’è possibile la scienza naturale?», sulla base dei suoi risultati dovrà rispondere affermativamente alla questione posta sopra”<sup>33</sup>. Ebbene, richiamandosi ancora alla *Erkenntnistheorie* di Külpe, Heidegger riassume i termini del problema in quattro punti principali:

1. E’ ammissibile un porre del reale?
2. Come è possibile il porre del reale?
3. E’ ammissibile un definire del reale?
4. Come è possibile tale definizione?<sup>34</sup>

La discussione dei principali punti 1 e 3 viene operata in negativo, cioè confutando gli argomenti che il coscienzialismo, basato su un non giustificato principio di immanenza, adopera contro il realismo e che Heidegger, sulla scorta di Klimke, riduce a tre: aprioristico, empirico e metodologico<sup>35</sup>. La confutazione del primo argomento ci sembra di particolare interesse, in quanto

---

Rickert e sul suo influsso su Heidegger si vedano C. STRUBE, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, cit.; A. SAVIGNANO, *L’influenza di Rickert negli scritti giovanili di Heidegger*, cit.

<sup>30</sup> M. HEIDEGGER., *Scritti filosofici*, cit., p. 134.

<sup>31</sup> (Praga 1852-1935) fu libero docente e professore straordinario di filosofia a Lipsia e poi professore di liceo a Gorizia. Di lui ricordiamo qui principalmente *Über Transzendenz des Objekts und des Subjekts*, Leipzig 1882 e *Grundlagen einer Erkenntnistheorie*, Leipzig 1884.

<sup>32</sup> (Brieg 1836-Breslavia 1913) fu professore a Greifswald e dal 1897 diresse la «Zeitschrift für immanente Philosophie». Autore, tra l’altro, di una *Erkenntnistheoretische Logik*, Bonn 1878.

<sup>33</sup> M. HEIDEGGER., *Scritti filosofici*, cit., p. 134.

<sup>34</sup> Ivi, p. 136.

<sup>35</sup> Diversamente “Külpe distingue un argomento logico, uno empirico, uno formale, uno teleologico e uno genetico”; ivi, p. 138.

manifesta l'avvenuto assorbimento, da parte di Heidegger, della lezione di Brentano e Husserl<sup>36</sup>, il cui concetto di intenzionalità, seppure non identico, costituirà il principale strumento teorico per la confutazione di ogni forma di psicologismo, vera e propria generalizzazione concettuale per tutte quelle tendenze gnoseologiche – alle quali si possono assimilare lo stesso empirismo e coscienzialismo – che intendevano fondare la validità delle leggi logiche nella costituzione naturale del soggetto empirico e, di conseguenza, la teoria della conoscenza nella psicologia, empirica (più spesso) o descrittiva che fosse.

L'argomento aprioristico, infatti, si fonda sostanzialmente su di una errata identificazione dell'essere ideale del contenuto logico di un concetto con la sua esistenza fattuale in un soggetto empirico: "Il primo argomento vuol vedere una contraddizione nel concetto di un essere indipendente dal pensiero. Attraverso l'atto del pensarla, tale realtà diverrebbe dipendente dal pensiero, e in tal modo dalla realtà effettiva della coscienza. Ora però l'ente pensato non è affatto identico con l'essere nel pensare; qui è 'essente' (fenomenicamente) il concetto, il cui contenuto viene riferito *intenzionalmente* [corsivo nostro] all'essere trascendente. L'esistenza psichica di un concetto e l'essere ideale del contenuto del concetto sono cose totalmente diverse. Comunque, l'essere reale è pensato mediante il concetto, ma con ciò non è per nulla assorbito entro il soggetto e trasformato in un essere psichico"<sup>37</sup>.

Contro il secondo argomento, quello empirico, il quale sostiene che la conoscenza si costruisca solo ed esclusivamente a partire da dati di coscienza, Heidegger fa notare come una pura somma di datità empiriche priva di principi logici unificatori "validi in senso assoluto"<sup>38</sup> non possa portare ad alcuna conoscenza, e alla contro-obiezione secondo cui queste stesse legalità sarebbero a loro volta dati di fatto psichici, oppone in sostanza lo stesso argomento fondamentale adoperato per la confutazione precedente: "qui si fa strada di nuovo l'errata unificazione tra atto psichico e contenuto logico. I principi logici non sono leggi causali del divenire psichico soggettivo, fondate con procedimento induttivo e valide in corrispondenza; noi vediamo in esse invece principi ideali,

---

<sup>36</sup> Già nei *Prolegomena zur reinen Logik*, che Husserl aveva pubblicato in apertura alle *Logische Untersuchungen* per sgombrare il campo – senza per altro riuscirci – da qualunque fraintendimento in senso psicologista della sua opera, si legge infatti: "Sembra che alcune manifeste confusioni abbiano aperto la via agli errori psicologistici. Anzitutto si confondono le leggi logiche con i giudizi intesi come atti giudicativi nei quali esse vengono eventualmente conosciute, quindi *le leggi come «contenuti giudicativi» con i giudizi stessi*"; E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, Husserliana, Bd. XVIII, herausgegeben von E. Holenstein, Nijhoff, Den Haag 1984, trad. it. di G. Piana, *Ricerche Logiche*, vol. I, Milano 2001.

<sup>37</sup> M. HEIDEGGER., *Scritti filosofici*, cit., p. 138. E, come vedremo, sarà proprio sulla base della necessità di distinguere chiaramente, in funzione anti-psicologista, il modo di essere o di esistenza degli ambiti del reale (metafisico, empirico, logico) – nonché, infine, il senso di quest'ultimo – a condurre Heidegger, prima con l'ausilio della 'teoria dei due mondi' di Lotze, poi tramite l'appropriazione della scoperta dell'intuizione categoriale di Husserl, ad una sempre più radicale riproposizione della 'questione ontologica', del resto già qui evidente nella forma del problema scolastico-aristotelico della realtà. Riteniamo quindi quantomeno parziale un'interpretazione del pensiero di Heidegger che voglia vedere esclusivamente nelle pur imprescindibili istanze *Lebensphilosophisch* la scaturigine della *Seinsfrage*. Pöggeler ha infatti mostrato come sia stata proprio l'ignoranza di questi primi scritti di Heidegger a determinare il fraintendimento di *Essere e Tempo* in senso esistenzialista; cfr. O. PÖGgeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, cit.

<sup>38</sup> M. HEIDEGGER., *Scritti filosofici*, cit., p. 140.

oggettivi, direttamente evidenti, «il cui contenuto presenta le relazioni più generali tra il pensiero intenzionale e l'oggetto (nel senso logico)»<sup>39</sup>. Il terzo argomento, quello metodologico, sostiene infine che se fine della scienza è la validità e certezza assoluta delle sue tesi, questa non può essere costruita su principi assunti arbitrariamente, poiché certezza ed evidenza possono appartenere soltanto al dato offerto immediatamente nella coscienza. Tuttavia, commenta ancora Heidegger, “si deve osservare che di puri dati di fatto (anche di giudizi considerati come atti psichici) non si può predicare la certezza. I dati di fatto appunto o sono o non sono. Certe sono solo le conoscenze, e queste, come abbiamo visto sopra, non si possono conseguire unicamente traendole dai dati di coscienza”<sup>40</sup>.

Diverso il discorso per quanto riguarda il fenomenismo, il quale, meno radicalmente rispetto al coscienzialismo, ammette possibilità e realtà di una posizione del reale ma non la sua definizione scientifica, posto com'è sotto la X sconosciuta della cosa in sé. Interessante, a tal proposito, la lettura heideggeriana di Kant – soggetta, come noto, fino al *Kantbuch* del '29 a molteplici oscillazioni – che manifesta, suo malgrado, un'eccessiva dipendenza proprio da quelle interpretazioni soggettivistico-psicologistiche della filosofia kantiana che da Herbart e Schopenhauer arrivavano fino a Wundt, e che Heidegger individuerà sempre più come il suo stesso bersaglio polemico. Solo di qui, inoltre, appare comprensibile l'ambiguità precedentemente rilevata nei confronti della filosofia trascendentale: “Il classico rappresentante del fenomenismo è Kant. Secondo lui, cioè, le condizioni trascendentali della conoscenza intuitiva e intellettuale recano un carattere soggettivo genetico-apriorico, com'egli cercò di dimostrarci nella sua ‘dottrina trascendentale degli elementi’. (...) L'affermazione di un comportamento modificante di queste forme in senso soggettivo rimane un'ipotesi puramente dogmatica. (...) Kant ha rinunciato lui stesso alla sua tesi, secondo la quale si potrebbe pensare solo ciò che è intuitivo, e quindi l'intelletto non avrebbe alcun oggetto specifico, quando fece oggetto della sua ricerca i concetti puri dell'intelletto e la loro deduzione”<sup>41</sup>. In sostanza, l'applicazione delle categorie al dato sensibile, pure riconosciuto come “fondamento materiale” della conoscenza, opererebbe in Kant una sua ulteriore soggettivizzazione, la cui insufficienza è resa evidente, tra l'altro, dalla considerazione del fatto che la logica opera per lo più con materiale non intuitivo quale concetti, giudizi e sillogismi. Si pone pertanto ad Heidegger come “di fondamentale importanza fissare esattamente il rapporto tra

---

<sup>39</sup> *Ibid.* Anche questo passaggio sembra richiamare molto da vicino quanto Husserl afferma poco oltre il passo citato in precedenza: “Ma se si confonde la legge con il giudicare, con la conoscenza della legge, l'ideale con il reale, la legge si presenta allora come una *forza che determina* il nostro corso di pensiero. Si comprende come si possa aggiungere qui una seconda confusione, e cioè quella tra *la legge come membro della causazione e la legge come regola della causazione*”; E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, cit., I, p. 84.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 141.

<sup>41</sup> *Ivi*, pp. 141-142.

esperienza e pensiero”<sup>42</sup>, ciò che rende anche meglio comprensibile senso e motivo dell’adesione al realismo critico del Külpe, a metà strada, appunto, tra un realismo ingenuo che accetta i contenuti di percezione “come realtà oggettive nella forma in cui si offrono”<sup>43</sup> ed “il pensare puro [che] non è un tribunale competente per decidere sull’essere ideale o reale”<sup>44</sup>, “anche se si può non consentire interamente con Külpe, e soprattutto non a riguardo della sua concezione della metafisica «induttiva», del carattere ipotetico e della fondazione d’essa”<sup>45</sup>.

Tale esigenza di conciliazione dei due aspetti proveniva ad Heidegger, come è stato ottimamente mostrato<sup>46</sup>, dalla lettura di Brentano, il quale, nello stesso intento di mediare l’aristotelismo con le tendenze della filosofia contemporanea e pur partendo dal riconoscimento della plurivocità del senso categoriale dell’essere, aveva finito poi col fornire una interpretazione ‘univocista’ di ascendenza tardo e neoplatonica (si ricordi inoltre l’importanza, per Heidegger, delle lezioni di Braig su Schelling) del pensiero dello stagirita, interpretazione che Heidegger sostanzialmente accoglierà fino ad esasperarne la tendenza univocista, torcendo la stessa esigenza di mediazione tra unità e molteplicità, sensibilità e intelletto, realismo critico e idealismo trascendentale nella direzione di una sempre più incolmabile differenza tra essere ed ente<sup>47</sup>. E, infine, ci sembra di vedere qui chiaramente in nuce il motivo del successivo interesse di Heidegger per la filosofia di Emil Lask, la cui istanza di una ‘logica della filosofia’ – cioè la necessità di una nuova teoria delle categorie applicabile non solo ai dati di realtà, ma anche a quelli logici (concetti, giudizi e sillogismi dice qui Heidegger, come si è visto) – ed il cui principio della ‘determinazione materiale della forma’, dovevano meglio corrispondere, rispetto all’impostazione kulpiana, all’esigenza brentaniana – “indubbiamente di sapore aristotelico”<sup>48</sup> – di una rivalutazione

---

<sup>42</sup> Ivi, p. 143.

<sup>43</sup> Ivi, p. 145.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Ivi, p. 148.

<sup>46</sup> Cfr. F. VOLPI, *Heidegger e Brentano*, cit.

<sup>47</sup> Si veda a proposito il seguente passo: “In conclusione, ci sembra di poter asserire che, pur venendo a contatto diretto con una problematizzazione radicale dell’esperienza, quale quella aristotelica, Heidegger ne travisa il significato, sovrapponendo a questo domandare un’istanza ingiustificata e ingiustificabile e, quindi, ad esso estranea e con esso inconciliabile, l’esigenza dell’univocità dell’essere: anziché rigettare come ingiustificata e acritica questa istanza, Heidegger, influenzato da letture filosofiche di carattere scolastico (Brentano, Lask) e dalle esigenze di correnti filosofiche allora dominanti nelle università tedesche (Natorp, Husserl), ha operato l’impossibile tentativo di mediare l’essere univoco, razionalmente indeterminabile, e la molteplicità dell’esperienza. Il concetto di differenza ontologica, in forza del quale l’essere è ciò che è *transcendens* in modo assoluto, costituisce l’essenza e, nello stesso tempo, l’implicita dichiarazione dell’impossibilità di questa mediazione”; F. VOLPI, *Heidegger e Brentano*, cit., p. 20. Del resto lo stesso Heidegger ricorderà in seguito come la lettura del testo di Brentano su Aristotele lo avesse posto di fronte ad un centrale interrogativo: “Pur se in modo sufficientemente impreciso, mi muoveva il pensiero: se l’essente è detto in più sensi, quale ne è allora il significato guida fondamentale? Che significa essere?”; M. HEIDEGGER, *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia*, cit., p. 189.

<sup>48</sup> F. VOLPI, *Heidegger e Brentano*, cit., p. 86. Parimenti si può constatare il limite, a quest’altezza, della lettura heideggeriana delle *Ricerche Logiche* nelle quali Husserl, in particolare grazie al concetto di ‘intuizione categoriale’ – che Heidegger stesso dovrà sempre più ritenere la scoperta fondamentale della fenomenologia – si sforzava di rifondare su basi completamente nuove proprio il rapporto tra sensibilità, percezione e intelletto, approdando ad un nuovo concetto di evidenza; ma su ciò diremo diffusamente in seguito. A proposito dei limiti del ruolo conoscitivo

dell'esperienza e di un suo corretto rapporto con il pensiero (trascendentale)<sup>49</sup>. Si tratta ora di analizzare precisamente tale passaggio.

## 2. La mediazione del realismo con la filosofia trascendentale.

### a) *Le Neuere Forschungen über Logik*.

Pubblicata nello stesso 1912, inizialmente per il *Literarische Rundschau für katholische Deutschland*, la recensione *Neuere Forschungen über Logik* segna dunque, più che un vero e proprio passaggio alla filosofia trascendentale, come pure è stato sostenuto, il tentativo di servirsi di quest'ultima per una più efficace mediazione tra le istanze realistico-empiristiche, e in ultima istanza metafisiche, provenienti dalla lettura aristotelica di Brentano, e quelle di tendenza 'platonizzante' – “secondo coordinate conformi allo *Zeitgeist*”<sup>50</sup> – delle *Ricerche Logiche* e dello stesso neokantismo, unificate ora dal comune intento della lotta allo psicologismo. E che le istanze aristotelico-scolastiche siano ancora decisamente presenti è dimostrato dal continuo riferimento nel testo ad autori di impostazione neoscolastica quali il già incontrato Geyser, Alphons Lehmen<sup>51</sup> e Joseph Klemens Kreibitz<sup>52</sup>.

Il tema resta dunque, come chiaro fin dal titolo dello scritto, quello della logica, i cui recenti sviluppi hanno definitivamente messo in crisi l'idea consolidata, nella scolastica e poi nello stesso Kant, che la logica sarebbe “una somma non aumentabile di forme e regole di pensiero non

---

dell'intuizione si veda, ancora, il seguente passo dello scritto di Heidegger qui in discussione: “Soltanto, una definizione della realtà, a cui si aspiri nel senso del realismo critico, non deve fermarsi dinanzi alla barriera, che apparentemente è innalzata dal principio della soggettività delle qualità sensibili. Certo le qualità, se si seguirà questo principio, perderanno il loro carattere intuitivo; ma con ciò esse non sono eliminate come tali. Allora, si deve romperla comunque col dogma gnoseologico del sensismo, secondo cui ogni conoscenza rimarrebbe aderente all'elemento intuitivo [corsivo nostro, n.d.a.]”; M. HEIDEGGER, *Scritti filosofici*, cit., p. 147.

<sup>49</sup> In chiusura afferma infatti Heidegger: “L'influsso di Eduard von Hartmann e del suo «realismo trascendentale» ha predisposto nella maggior misura, a partire dalla filosofia, l'affermarsi di una mentalità realistica”; ivi, p. 148. A tal proposito è stato pertinentemente osservato che “l'unirsi di queste due forme probative (il realismo nelle sue frange critiche – Külpe – e l'irrazionalismo – von Hartmann –) sembra prefigurare un aspetto tipico del più maturo pensiero heideggeriano: quello di cercare la struttura del reale in zone ontologiche sempre più profonde, unendo razionalità e irrazionalità, essere e non essere”; E. GARULLI, *Problemi dell'Ur-Heidegger*, cit., p. 33.

<sup>50</sup> F. VOLPI, *Heidegger e Brentano*, cit., p. 76.

<sup>51</sup> Alphons Lehmen (Höxter 1837-Aalbeck 1910), insegnò filosofia nella scuola superiore dell'Ordine dei Gesuiti, la sua opera più importante è il manuale di dottrina neoscolastica *Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage*, Freiburg i. Br. 1899-1904.

<sup>52</sup> Joseph Klemens Kreibitz (Vienna 1863-1917), seguace di Brentano aderì poi alla filosofia dei valori. Opere principali sono *Geschichte und Kritik des ethischen Skeptizismus*, Wien 1897; *Psychologische Grundlage eines Systems der Werttheorie*, Wien 1902; *Über die Qualität des Urteils*, Wien 1919.

ulteriormente approfondibili”<sup>53</sup>. Ciò che Heidegger si propone è appunto una rassegna non storico-sistemica ma tendenzialmente critico-teoretico-sistemica<sup>54</sup> di tali recenti progressi nell’ambito logico, manifestando fin da qui una idiosincrasia, che sarebbe poi diventata celebre, nei confronti della filologia; “storica – ma non filologica” – si affretta infatti a precisare Heidegger – è la questione affrontata da Oskar Ewald<sup>55</sup> “«se lo psicologismo o il trascendentalismo era fondato nell’essenza della filosofia kantiana»”<sup>56</sup>. E un primo effetto dei nuovi interessi teoretici di Heidegger è proprio la rottura di quell’ambiguità che abbiamo in precedenza rilevata a proposito di Kant, la cui “interpretazione *psicologica* (...) per lungo tempo predominante, fondata da Schopenhauer, Herbart, Fries, ha innalzato, insieme con la avanzante scienza della natura, la psicologia a un’importanza vasta ed ha operato una «naturalizzazione della coscienza»”<sup>57</sup>. Heidegger si mostra tuttavia convinto che tale questione, insinuatasi nell’idealismo critico stesso nella forma dell’“antagonismo tra metodo psicologico e trascendentale”<sup>58</sup>, sia ormai decisamente risolta a favore dell’interpretazione logico-trascendentale – secondo la quale Kant avrebbe fondato la conoscenza nella sua validità logica e non indagato la sua origine in senso empirico-genetico – sviluppata a partire dagli anni ’70 a Marburgo da Hermann Cohen e dalla scuola che da lui prese avvio, ed a Friburgo da Windelband e Rickert.

Tuttavia, è ad Husserl e alle sue *Ricerche Logiche*<sup>59</sup>, nonostante già le indagini logico-matematiche di Frege contenute nei due scritti *Sinn und Bedeutung* e *Begriff und Gegenstand* lo avessero superato “in linea di principio”<sup>60</sup>, e nonostante il suo debito nei confronti della *Wissenschaftslehre* di Bolzano<sup>61</sup>, che spetta il merito di aver “rotto l’incantesimo psicologistico”<sup>62</sup>,

<sup>53</sup> M. HEIDEGGER, *Scritti filosofici*, cit., p. 149.

<sup>54</sup> “(...) dal momento che nella filosofia i problemi sono intimamente intrecciati e l’uno si risolve nell’altro e ne consegue, bisognerà mirare ad un certo collegamento, per quanto non rigorosamente sistematico. Una sistematica chiusa sarebbe oggi, data la quantità dei problemi insoluti, un’impresa troppo audace, ma ci allontanerebbe pure dal nostro proposito”; M. HEIDEGGER, *Scritti filosofici*, cit., p. 150.

<sup>55</sup> Oskar Friedländer (pseudon. Ewald), nato a Bur St. Georgen, in Cecoslovacchia, filosofo kantiano e storico della filosofia. Fu professore a Vienna; nei suoi primi scritti avversò il relativismo e l’empiriocriticismo per tentare poi una sintesi tra realismo critico e idealismo logico. Tra i suoi scritti ricordiamo: *Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen*, Berlin 1903; *R. Avenarius als Begründer des Empiriekritizismus*, ivi 1904; *Kants Methodologie in ihren Grundzügen* ivi 1906; *Kants kritischer Idealismus als Grundlage von Erkenntnistheorie und Ethik*, ivi 1908; *Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie*, «Wissensch. Beilage d. Philos. Gesellsch.», ivi 1920.

<sup>56</sup> M. HEIDEGGER, *Scritti filosofici*, cit., p. 151-152.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 151.

<sup>58</sup> *Ibid.* Si ricordi che già nel 1909 era apparso nei «Kant Studien» lo scritto di Rickert, sintomatico di tale polarità, *Zwei Wege in die Erkenntnistheorie: Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik*.

<sup>59</sup> Heidegger, tuttavia, ricorda qui come Natorp sostenesse “con un certo diritto «che ad essi (alla scuola di Marburgo) non rimaneva poi molto da imparare dalle belle esplicazioni di Husserl (nel primo volume delle *Logische Untersuchungen*), che essi non potevano comunque se non salutare con gioia»”; P. NATORP, *Kant und die Marburger Schule*, Berlin 1912, cit. in M. HEIDEGGER, *Scritti filosofici*, cit., p. 152.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 153.

<sup>61</sup> Heidegger ricava dalle *Ricerche Logiche* stesse tali riferimenti; ecco i due luoghi dei *Prolegomena* ai quali con tutta probabilità doveva riferirsi: “Inoltre lo stimolante scritto di G. Frege, *die Grundlagen der Arithmetik* (1884), pp. VI sgg., [*I fondamenti dell’aritmetica*, trad. it. In G. Frege, *Logica e aritmetica*, scritti raccolti a cura di C. Mangione, Torino 1965]. (E’ appena il caso di dire che io non approvo più la critica di *principio* che ho esercitato alla posizione antipsicologista di Frege nella mia *Filosofia dell’aritmetica*, I, pp. 129-132). In questa occasione voglio anche



che aveva in J. St. Mill, Sigwart, Erdmann, Lipps e Heymans i suoi principali esponenti<sup>63</sup>. Con il termine ‘psicologismo’, puntualizza Heidegger, si deve intendere “in senso affatto generale, il prevalere di principî, metodi e modalità di fondazione psicologiche nella trattazione della logica”<sup>64</sup>; infatti, se il pensiero viene identificato con l’insieme dei processi psichici, e le leggi logiche intese nel senso di leggi dell’accadere reale di tali processi, si è così preparato il campo per il totale assorbimento della logica nella psicologia, in particolar modo nella psicologia naturalistico-sperimentale, la quale si propone precisamente il rinvenimento di tali regolarità o leggi<sup>65</sup>. Ancora più radicali sarebbero poi le teorie di Heymans, psicologo e filosofo olandese, al quale “dobbiamo un tentativo sistematico di realizzare con la maggiore coerenza possibile la teoria della conoscenza su base psicologica”<sup>66</sup>.

Heymans aveva infatti teorizzato, come qui Heidegger ricorda, la possibilità di un «esperimento gnoseologico», cioè della possibilità di osservare in atto nella coscienza la coincidenza della dimostrazione scientifica e della convinzione da essa stessa suscitata, e paragonato, infine, la teoria della conoscenza alla chimica<sup>67</sup>, giungendo con ciò a quegli esiti relativistici che anche Husserl nei *Prolegomeni* aveva aspramente criticato: “La logica ha per oggetti realtà – realtà psichiche. Le cosiddette leggi fondamentali del pensiero sono leggi di realtà di *fatto* che regolano il corso psichico del pensiero. La base della loro necessità e universalità sta nella determinata organizzazione logico-psicologica dell’intelletto. Con ciò non è secondo Heymans affatto detto che proprio questa struttura intellettuale sia l’unica possibile e necessaria, in altre parole, la specie uomo potrebbe esser

---

richiamare l’attenzione, in rapporto a tutte le discussioni di questi *Prolegomeni*, sulla prefazione del posteriore scritto di Fege, *Die Grundgesetze der Arithmetik*, vol. I, Jena 1893”; “Non penso qui naturalmente alle molteplici esposizioni di logica formale che sono sorte specialmente dalle scuole di Kant e di Herbart, ben poco rispondenti alle pretese che esse avanzano, ma piuttosto alla *Wissenschaftslehre* di Bernhard Bolzano, che risale al 1837, un’opera che, quanto a «teoria logica elementare», lascia alle proprie spalle tutto ciò che la letteratura mondiale poteva offrire nel campo delle esposizioni sistematiche di logica”; E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, cit., I, pp. 199 (nota 14) e 230.

<sup>62</sup> M. HEIDEGGER, *Scritti filosofici*, cit., p. 152.

<sup>63</sup> Anche di tali principali figure dello psicologismo è dato rintracciare una massiccia presenza nelle *Ricerche Logiche* di Husserl; in particolare a Stewart Mill si fa costantemente riferimento nel corso dell’intera opera, mentre alla teoria di Sigwart e al suo sostanziale antropologismo, così come a quello di Erdmann, sono dedicati rispettivamente i paragrafi 29, 39 e 40 dei *Prolegomeni*.

<sup>64</sup> M. HEIDEGGER, *Scritti filosofici*, cit., p. 153-154.

<sup>65</sup> Ancora Husserl, dopo aver individuato, come abbiamo ricordato, nella confusione tra atto del giudizio e suo contenuto logico (significato) un fondamentale errore dello psicologismo, aveva poi operato l’ulteriore distinzione tra legge reale e legge ideale: “I logici psicologisti non riconoscono le differenze essenziali ed invalicabili tra legge ideale e legge reale, tra regolamentazione normativa e regolamentazione causale, tra necessità logica e necessità reale. Nessuna gradualità pensabile può produrre mediazioni tra l’ideale ed il reale. È caratteristico del basso livello delle concezioni relative alla logica pura nel nostro tempo, il fatto che uno studioso come Sigwart, proprio in rapporto alla finzione prima considerata di un essere intellettualmente ideale, creda di poter affermare che per un tale essere «la necessità logica sarebbe al tempo stesso una necessità reale, che produce il pensiero reale», oppure che per spiegare il concetto di «fondamento logico» egli si serva del concetto di costrizione mentale. Ed anche il fatto che Wundt veda nel principio di ragion sufficiente «la legge fondamentale della dipendenza reciproca dei nostri atti mentali»”; E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, cit., I, p. 86.

<sup>66</sup> Ivi, p. 110.

<sup>67</sup> Alla teoria ‘logico-chimica’ di Heymans è dedicato il paragrafo 31 dei *Prolegomeni a una logica pura* di Husserl, dal titolo *Formule inferenziali e formule chimiche*.

necessitata a pensare anche secondo altre leggi”<sup>68</sup>. Ma è alla *Logik* di Lotze<sup>69</sup> che Heidegger riconosce di aver compiuto il passo fondamentale nel superamento dello psicologismo, avendo operato la fondamentale distinzione – che, come si è anticipato nella premessa, sarà alla radice di tanta parte del pensiero contemporaneo post-idealistico – “fra atto psichico e contenuto logico, fra il reale processo del pensiero che si svolge nel tempo e il senso (*Sinn*) ideale extratemporale identico, in breve la distinzione fra ciò che «è» e ciò che «vale»”<sup>70</sup>. Partendo infatti dalla filosofia classica tedesca, e quindi dall’esigenza di riaffermare il primato della metafisica (una metafisica teleologica e dunque etica, come rileva infatti Heidegger) rispetto all’incipiente dominio dell’orientamento gnoseologico – ciò che lo distinguerà sempre dal neokantismo –, Lotze aveva tuttavia tentato una mediazione tra le istanze di rivalutazione dell’empiria e dei saperi positivi e quelle idealistico-trascendentali kantiane, tra il meccanicismo induttivo e tendenzialmente psicologizzante di Herbart<sup>71</sup> e la sostanziale identificazione hegeliana di logica e ontologia, tra essenza ed esistenza, ideale e reale. Ciò era possibile sulla base di una rilettura del concetto di apriori che non lo intendesse in senso psicologico-milliano come contenuto della mente che vincola il pensiero a non poter pensare altrimenti, ma come impossibilità logica dell’essere altrimenti. Tuttavia, tale istanza ontologica necessitava che si distinguesse appunto lo statuto per così dire ‘ontologico’ del logico da quello del piano della realtà, laddove l’imbarazzo terminologico non è casuale, bensì rivela l’insufficienza della stessa tradizione metafisica greco-occidentale, in quanto “i greci non disponevano di un termine per indicare il modo di essere della verità, e furono costretti a usare il termine ‘essere’ «per questo concetto del valere che non contiene alcun essere»”<sup>72</sup>.

<sup>68</sup> M. HEIDEGGER, *Scritti filosofici*, cit., p. 155.

<sup>69</sup> “(...) la quale, anche se in alcune parti – teoria del giudizio, tendenza moralistica – è sorpassata, può essere considerata come un libro fondamentale della logica moderna”; Ivi, p. 157 (nota 1).

<sup>70</sup> Ivi, p. 156.

<sup>71</sup> Husserl, che nelle *Ricerche Logiche* pure aveva dichiarato di aver “ricevuto da Bolzano – oltre che da Lotze – un impulso decisivo” (E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, cit., I, p. 232), aveva poi visto nella dipendenza di quest’ultimo da Herbart e dal suo concetto di ‘normalità’ dei contenuti logici un motivo di perdurante compromissione della *Logik* con lo psicologismo: “La prima cosa a recar pregiudizio fu che Herbart non notò l’equivocità fondamentale di espressioni come contenuto, rappresentato, pensato: esse caratterizzano infatti, da un lato, il contenuto identico ed ideale di significato delle espressioni corrispondenti e, dall’altro l’oggetto di volta in volta rappresentato. (...) Più importante è tuttavia l’errore fondamentale di Herbart, a causa del quale egli ripone l’elemento essenziale del concetto logico nella sua *normalità*. (...) Strettamente dipendente da ciò è il fatto che Herbart creda di aver trovato una formula risolutiva quando contrappone la logica come *morale del pensiero* [si ricordi il giudizio di Heidegger su Lotze riportato qui alla nota 69] alla psicologia come storia naturale dell’intelletto. (...) Tutto ciò vale anche per i logici che si trovano nella sfera di influenza di Herbart, ed in particolare per Lotze che ha assunto alcuni suggerimenti di Herbart, sviluppandoli con acume ed originalità. Noi gli dobbiamo molto; ma purtroppo riteniamo che anche i suoi ottimi spunti vengano resi nulli dalla confusione herbartiana tra idealità specifica ed idealità normativa. La sua grande opera logica, per quanto sia ricca di idee originali e degne di un pensatore profondo appare così come una ibrida fusione di logica psicologista e di logica pura”; ivi, pp. 224-226.

<sup>72</sup> V. COSTA, *La verità del mondo*, cit., p. 27. “Tipico per la «ipostatizzazione» dell’elemento logico a costituire ciò che è in senso metafisico resterà per sempre PLATONE”, afferma Heidegger sulla scorta di Lotze, manifestando quel ‘totalitarismo’ storiografico cui fa riferimento Volpi proprio in relazione a questo passo (v. qui nota 22); M. HEIDEGGER, *Scritti filosofici*, cit., p. 157.

Ciò è quanto farà Lotze nel terzo libro della sua *Logik* reinterpretando la teoria platonica delle idee e attribuendo ad esse il carattere della validità di un contenuto logico indipendente dal suo essere attualmente pensato o partecipato da un ente reale, problema che veniva così di fatto svuotato di senso. La distinzione tra gli ambiti logico, psicologico, ontologico e metafisico era così compiuta, e si capisce di qui come abbiano potuto prendere avvio da un lato il logicismo di tanta parte della filosofia tra Otto e Novecento, e dall'altro, sostanzialmente con Windelband e Rickert, la filosofia dei valori, da intendersi, appunto, non in senso innanzitutto etico, ma come criteri teoretici di individuazione e delimitazione di ambiti di indagine nella totalità del reale, utilizzabili principalmente – ma non esclusivamente – nell'ambito delle scienze dello spirito col concetto di “relazione a valore”<sup>73</sup>.

Inoltre, la raggiunta autonomia del logico come ciò che vale, permetteva a Lotze di rivedere la teoria kantiana dello schematismo e con esso l'autonomia e insieme il rapporto tra categorie e intuizione, insufficiente, a suo dire, nel ritenere le categorie applicabili ai soli dati d'esperienza. Lotze distingueva così il conoscere, che necessita sempre dei dati d'esperienza, dal pensare in quanto rivolgersi del momento formale del pensiero a se stesso: “A partire da questa concessione, le forme logiche, la cui essenza è quella di essere le «leggi della connessione di ogni contenuto», finiscono per assolvere a una funzione puramente astrattiva che, prescindendo dalla parte materiale o intuitiva delle categorie, consente di assegnare al pensiero il carattere di una «tecnica (*Technik*)» che «può abbandonarsi al gioco indipendente delle sue capacità». Ciò che in tale contesto prende fisionomia è la distinzione tra categorie *riflessive* e categorie *costitutive*, che verrà successivamente ripresa ed evidenziata da Windelband e da Lask”<sup>74</sup>.

Heidegger accoglie dunque l'istanza lotzeana – “che in tutto il decorso della storia della filosofia non ha ancora trovato soddisfazione”<sup>75</sup> – di indagare lo statuto di questo ambito della validità delimitandolo tanto rispetto al sensibile quanto al metafisico, confermando così di intendere tutt'altro che formalmente la logica, così come nient'affatto formalmente intendeva Lotze – e intenderà anche Lask – le sue ricerche logiche: “La questione fondamentale della logica si volge ora alle condizioni del sapere in genere. La logica è teoria della teoria, dottrina della scienza. Essa studia, accanto all'elemento teoretico originario, ai concetti fondamentali (categorie), alle loro relazioni e alla loro sistematica, la struttura logica delle scienze singole, cerca di indicare i momenti distintivi del loro costituirsi e del loro metodo, le circoscrive l'una rispetto all'altra come province specifiche e mira infine di nuovo nel sistema delle scienze all'unità”<sup>76</sup>.

---

<sup>73</sup> Su questo cfr. M. FERRARI, *Il Neocriticismo*, Roma-Bari 1997.

<sup>74</sup> S. BESOLI, *Il valore della verità*, cit., p. 56.

<sup>75</sup> M. HEIDEGGER, *Scritti filosofici*, cit., p. 157.

<sup>76</sup> *Ibid.*

Ma se a Lotze andava riconosciuto il merito di aver aperto, col concetto di validità (*Geltung*), la via alla logica come disciplina insieme autonoma e fondante rispetto ai saperi positivi, è però al giovane e geniale allievo di Rickert, Emil Lask, molto più che a Lotze, che Heidegger mostra chiaramente di guardare per un efficace svolgimento di tale impegnativo compito.<sup>77</sup>

Anche Lask, tuttavia, aveva dichiarato che “l’elaborazione della sfera della validità fornita da Lotze ha indicato la strada alla ricerca filosofica del presente”<sup>78</sup> ed aveva di qui preso le mosse, ritenendo però insufficiente, da parte di Lotze, la determinazione di questo ambito con la sola determinazione, che rimaneva in effetti puramente negativa, di ciò che vale come ciò a cui non spetta alcun essere in senso reale; restava cioè aperta la questione dello specifico modo d’essere e di una possibile determinazione di ciò che non esiste e tuttavia non può essere liquidato come un mero nulla. L’intento della *Logik der Philosophie* di Lask era pertanto quello di “fondare una logica nella quale finalmente sia riconosciuto anche il qualcosa che vale in quanto *qualcosa* e non come un niente, che sia riconosciuto come un qualcosa di *conoscibile*. Una logica nella quale la *totalità* del pensabile venga legittimato in quanto oggetto della conoscenza”<sup>79</sup>.

Tale programma necessitava però che si andasse oltre la tradizionale teoria delle categorie di stampo aristotelico, la quale aveva sistematizzato il complesso categoriale del solo ambito ontologico, finendo con l’avallare la sostanziale bipartizione platonica tra i due mondi del sensibile (psico-fisico, modernamente) e del soprasensibile o metafisico, mancando così di riconoscere la specificità del logico. Un passo avanti decisivo sarebbe stato compiuto da Kant con la sua *Kopernikanische Wende*, il cui senso fondamentale consisterebbe infatti, secondo Lask, nell’aprire una possibilità – mancata, come vedremo – di distinzione del piano sensibile da quello logico-

---

<sup>77</sup> In un ottimo studio su Heidegger e Lask, S. G. Crowell, ad esempio, ha lucidamente chiarito come “It might be argued that in developing his own *Geltunglogik*, in his earliest works, Heidegger is indebted far more to Lotze than to Lask. But this would be a mistake. Anyone who reads Heidegger’s Dissertation and *Habilitationsschrift* with a knowledge of Lask’s two major works will recognise immediately how much Heidegger follows Lask – not only in his way of posing problems, but down to the very vocabulary he uses. Thus, though Lotze did indeed introduce the term ‘Geltung’ to characterise the object of logic, he did not develop this insight to a theory of meaning. As I sketch below, it was Lask’s theory of meaning – and his way of developing it – which (among many other things about his work) impressed Heidegger and was taken up by him”; S.G. CROWELL, *Lask, Heidegger and the Homelessness of Logic*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 23 (1992), p. 237 (nota 10); anche Stefano Poggi, nel suo recentissimo e ben documentato studio sul giovane Heidegger, nota come questi “rimandava esplicitamente al Bolzano della *Wissenschaftslehre* per sottolineare la irriducibilità del «valore intrinseco (*Gehalt*) puramente logico» al piano della «realtà psichica»; ma nello stesso tempo suo effettivo termine di riferimento sembrava essere soprattutto Lask. È infatti alle tesi di quest’ultimo – sia della *Logik der Philosophie* sia della *Lehre vom Urteil* – che pare difficile non pensare allorché il giudizio viene da Heidegger presentato come una operazione in sé assolutamente non indispensabile, sostanzialmente artificiosa, in ogni caso tale da non incidere sulla ostanza ontologica del reale”; S. POGGI, *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, cit., p. 77. Sul rapporto tra Lask e Heidegger si vedano anche, oltre ai già richiamati lavori a carattere complessivo sul giovane Heidegger, anche C. DEMMERLING, *Logica trascendentale e ontologia fondamentale: Emil Lask e Martin Heidegger*, «Rivista di filosofia», 83 (1992), 2; K. HOBE, *Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask*, cit.; T. KISIEL, *Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask*, cit.; si veda inoltre il saggio di K. LEHMANN, *Metafisica, filosofia trascendentale e fenomenologia nel primo Heidegger (1912-1916)*, cit.

<sup>78</sup> E. LASK, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (1910), rist. in E. LASK, *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von E. Herrigel, vol. II, Tübingen 1923, p. 15.

<sup>79</sup> E. LASK, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, cit., p. 23.

categoriale attraverso la ‘de-realizzazione’ del concetto di essere – piani in Aristotele ancora coincidenti nell’*ousía*. Dice infatti Heidegger parafrasando Lask: “Kant ha creato la logica delle categorie dell’essere. Per la loro comprensione c’è da osservare che l’essere ha perduto qualcosa della sua autonomia translogica, che l’essere è stato elaborato e trasformato in un concetto della logica trascendentale. Ciò non significa che gli oggetti siano «stampigliati in un contenuto prettamente logico»; solo l’oggettualità, la ‘cosalità’ (*Dinghaftigkeit*) di contro all’oggettuale o ‘cosale’ (*Dinghaften*), solo l’essere di contro all’essente (*Seienden*) è valore logico, contenuto formale”<sup>80</sup>.

Kant avrebbe così posto le premesse per un riconoscimento dell’elemento formale-categoriale come puramente logico e non come una ipostatizzazione metafisica, e tuttavia, ritenendo le categorie come concetti apriori dell’intelletto applicabili esclusivamente al materiale sensibile, sarebbe poi di fatto ricaduto in una teoria dei due mondi – in questo caso dell’essente sensibile esterno e di quello psicologico ‘interno’ – che avrebbe determinato ancora una volta la mancanza di una elaborazione positiva ed autonoma dello statuto del logico. Rispetto a questo schema materia-forma – che sarà sostanzialmente fatto proprio da tutte le interpretazioni neokantiane di Kant, Rickert compreso – laddove la materia consisterebbe della pura datità caotica della percezione sensibile e la forma nell’elemento categoriale apriori quale ‘funzione’ dell’intelletto che solo nell’attività collegante del giudizio mette in forma, appunto, un contenuto, Lask cerca una terza via che, andando oltre l’impostazione *erkenntnistheoretisch* neokantiana, possa conciliare l’ontologia aristotelica col trascendentalismo kantiano; si vede bene ora quale interesse dovette suscitare questo tentativo nel giovane Heidegger, impegnato, come si è fin qui visto, sostanzialmente sullo stesso terreno laskiano.

Nel testo in esame osserva infatti ancora Heidegger: “Lask tenta con la sua teoria della predicazione di avvicinare il più possibile Aristotele e Kant. Per Kant giudicare vuol dire sussumere il materiale sensibile-intuitivo sotto i concetti categoriali dell’intelletto. Anche in Aristotele le categorie sono predicati della categoria fondamentale di sostanza; ma questi predicati sono di natura

---

<sup>80</sup> M. HEIDEGGER, *Scritti filosofici*, cit., p. 158. si tratta in sostanza della nota tesi kantiana nella logica trascendentale della prima critica, secondo la quale «l’essere non è un predicato reale», che Heidegger discuterà approfonditamente a partire ormai da una prospettiva profondamente mutata – come vedremo più innanzi – nei *Grundprobleme der Phänomenologie*, corso del semestre estivo del 1927. Si vede bene, inoltre, come sia qui chiaramente delineato, sul piano per ora logico-metodologico, il concetto di differenza ontologica; a tal proposito osserva molto bene Crowell: “Opening the door to ontology, Lask asserts the ‘boundlessness of truth’ (LP 125f), the applicability of logical form to any entity, whether sensible or supersensible (if there are any of these latter – Lask is not committed to their existence). Lask’s rehabilitation of the unbounded reach of ‘truth’, the universality of (transcendental) logic, provides the logical space in Heidegger’s earliest writings for the incubation of the Ontological Difference. That is, transcendental reflection on the nature of that ‘logical form’ which is neither a sensible nor supersensible entity, though it is ‘applicable’ to all entities, is the direct precursor of that inquiry in which Heidegger proposes the non-entitative ‘Being’ of entities as the genuine transcendental-philosophical theme”; S.G. CROWELL, *Lask, Heidegger and the Homelessness of Logic*, cit., p. 225.

metalogica”.<sup>81</sup> Questo passo fornisce inoltre un’indicazione del modo in cui Lask ritenesse possibile una tale mediazione; infatti, se, come risulta chiaramente fin dal titolo della principale opera di Lask, la *Logik der Philosophie*, compito della filosofia è quello di indagare i principi ultimi del sapere in generale, bisognerà, smarcandosi dall’impostazione gnoseologica neokantiana centrata sull’analisi delle condizioni di possibilità dell’esperienza scientifica, porre ad oggetto la filosofia come tale, il che, concretamente, significava eludere il monito kantiano di limitare l’ambito oggettuale alla sola dimensione sensibile e investire, in un atto di *Selbstbesinnung*, il categoriale stesso. L’oggettualità in genere poteva essere così sganciata dall’identificazione con l’oggetto trascendente, sensibile o metafisico – in ciò il superamento, o piuttosto l’ampliamento, come vedremo, del realismo aristotelico – e le categorie diventare esse stesse ‘materiale categoriale’, andando oltre Kant e il neokantismo ‘tradizionale’, i quali identificavano lo schema forma-materia con quello di soggetto-oggetto, laddove il soggetto rappresenta il piano dell’immanenza delle funzioni categoriali e l’oggetto il piano della trascendenza del materiale sensibile amorfo. Lask riprendeva così la distinzione, che abbiamo visto emergere in nuce in Lotze, tra categorie costitutive, aventi quale categoria fondamentale l’essere e fondanti la “conoscenza d’essere” (*Seinserkennen*), e categorie riflessive, fondanti la “conoscenza di valore” (*Geltungserkennen*) e aventi appunto nella ‘validità’ la loro principale categoria regionale<sup>82</sup>: “Il lavoro [di Lask] nel suo complesso è un approfondimento e una elaborazione, cresciuta sul terreno del criticismo trascendentale-logico, della logica trascendentale di Kant, una elaborazione in quanto Kant, il quale ha delimitato il problema delle categorie all’esistente sensibile, conquista alla categoria un «nuovo territorio di applicazione», la stessa filosofia. Lask mira dunque nient’altro che a una dottrina delle categorie comprendente la totalità del pensabile con i suoi due emisferi dell’esistente e del valido (...)”<sup>83</sup>. Inoltre, ponendo “l’identificazione di oggettualità e contenuto logico della validità”<sup>84</sup>, Lask svincolava le categorie dalla funzione produttiva del giudizio ad opera della soggettività – come invece ancora pensava Rickert – e le eleggeva a vere e proprie responsabili della manifestazione dell’oggetto stesso, il quale si presenta già di per se stesso categorialmente ordinato; la categoria si mostra così nella percezione ed è, in quanto tale, *data*.

In questo modo, ancora una volta diversamente dal maestro Rickert, il quale, pur distinguendo nel problema della conoscenza tra una via “psicologico-trascendentale”<sup>85</sup>, la quale risale dal

<sup>81</sup> M. HEIDEGGER, *Scritti filosofici*, cit., p. 168.

<sup>82</sup> Cfr. E. LASK, *Die Logik der Philosophie*, cit.

<sup>83</sup> M. HEIDEGGER, *Scritti filosofici*, cit., p. 158.

<sup>84</sup> Ivi, p. 29, cit. in V. COSTA, *La verità del mondo*, cit., p. 34.

<sup>85</sup> Anche Heidegger, il quale, bisogna ricordare, era approdato al pensiero di Lask tramite le esercitazioni che su di lui teneva Rickert ai suoi corsi, dimostra qui di accordare un certo diritto quantomeno al problema posto dallo psicologismo, che, come si è visto, aveva la sua scaturigine, anche secondo le interpretazioni neokantiane, nello stesso Kant, nel problema relativo alla psicologia trascendentale. D’altra parte Heidegger dimostrava, almeno in parte, di esser caduto anch’egli vittima di un’interpretazione delle *Ricerche Logiche* di Husserl – il quale non mancò di farsene carico

concreto fatto del pensiero al suo oggetto normativo, ed una “logico-trascendentale”, che al contrario oggettiva direttamente il contenuto logico della rappresentazione nel giudizio, aveva tuttavia cercato di mantenere l’unitarietà della sua impostazione gnoseologica nel “sentimento dell’evidenza”<sup>86</sup>, Lask metteva dunque capo ad una teoria della conoscenza sostanzialmente bipartita: dal un lato il problema della verità, considerata immediatamente coincidente con l’oggetto e quest’ultimo inteso a sua volta come materia formata (*senso*), dall’altro il problema, ritenuto da Lask secondario, del conoscere in senso stretto e cioè del giudizio, che tale senso può solo riconoscere, ma non concorrere produttivamente a formare; sintetizza ancora Heidegger: “l’aggancio fra forma (categoria) e materia viene definito «senso» (*Sinn*). Per la filosofia trascendentale conoscere significa addirittura racchiudere l’elemento materiale (sensibile) con la categoria. La logica, il cui oggetto di conoscenza sono appunto le categorie, può dunque conoscere queste forme solo per mezzo di inclusione (*Umschliessung*) con altre forme. La categoria filosofica è dunque forma della forma. (...) Ciò che finora è stato assunto come semplice forma, si rivela come intreccio tra il valere e ciò che vale. Questa forma logica «valere» sta di conseguenza di nuovo nella categoria valere – noi arriviamo così alla forma della forma. A Lask non sfugge che qui si ha un *regressus in infinitum*; appunto esso significa nient’altro se non «che la categoria può divenire all’infinito materiale della categoria» (p. 112)”<sup>87</sup>. Restava tuttavia aperta per Lask la difficoltà, che

---

nella prefazione alla seconda edizione del 1913, attribuendo il fraintendimento alla sua “fuorviante designazione della fenomenologia come psicologia descrittiva”(E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, cit., I, p. 11) – in termini psicologici, seppure non nel senso della psicologia sperimentale: “Queste ricadute nella psicologia, difficili da evitare, ci fanno pensare che la divisione rigorosa tra logica e psicologia non è forse eseguibile. Altra cosa però è che la psicologia debba fondare la logica e garantire il suo *valore di validità*, altra cosa che ad essa spetti il ruolo di esserne il primo campo di esercizio. (...)Ma la posizione or ora fissata della psicologia ha ancora bisogno d’una precisazione. Irrilevante per la logica è la psicologia sperimentale. Ma anche la cosiddetta psicologia di autoosservazione può riuscire utile solo da un determinato punto di vista. L’indagine mira ai *significati*, al senso degli atti e si fa così teoria del significato, *fenomenologia* della coscienza. Husserl, insieme con il rifiuto critico dello psicologismo, ha insieme fondato teoreticamente e in senso positivo la fenomenologia e si è esibito lui stesso con successo in questo difficile settore. Nel testo testé fissato la psicologia resterà sempre in connessione con la filosofia, per quanto possa costituire del resto un dominio di ricerca allineato alla scienza della natura, e ciò di tutta ragione”; M. HEIDEGGER, *Scritti filosofici*, cit., p. 164. Del resto, ancora Heidegger confermerà questa sua iniziale perplessità rispetto alle *Ricerche Logiche*: “Il suo primo volume, apparso nel 1900, offre la confutazione dello psicologismo nella logica, dimostrando che la dottrina del pensiero e del conoscere non si lascia fondare sulla psicologia. D’altronde, però, il secondo volume, apparso l’anno dopo, tre volte più ampio del primo, contiene la descrizione degli atti essenziali della coscienza per la costruzione della conoscenza. Dunque ancora una psicologia. (...)Nel caso però che non si possa attribuire all’opera di Husserl un così grossolano sviamento, che cos’è allora la descrizione fenomenologia degli atti di coscienza? In che consiste la peculiarità della fenomenologia, se essa non è né logica, né psicologia? Appare qui una disciplina filosofica di un genere del tutto nuovo e quindi avente come tale un proprio rango ed uno specifico primato? Non riesco ad orientarmi in queste questioni; restavo perplesso senza trovare alcuna via; a stento potevo anche formularle con la chiarezza con cui qui sono enunciate”; M. HEIDEGGER, *Tempo ed Essere*, cit., p. 191.

<sup>86</sup> Cfr. H. RICKERT, *Zwei Wege in die Erkenntnistheorie: Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik*, in «Kant Studien», 14, 1909, pp. 169-228. Sullo *Zwei Wege* di Rickert e, segnatamente, sulla problematicità del mantenimento dell’istanza unitaria tra le due vie, infondabile a sua volta teoreticamente e attingibile solo nel fatto del suo darsi e contemporaneamente disfarsi ad opera dell’analiticità del pensiero, infondabilità che apre al *fatto* del vivere (*Erleben*) in cui solo tale unità si fa attingibile, si veda l’ottimo saggio di A. GIUGLIANO, *Dover-essere e Valore: Heinrich Rickert tra psicologia trascendentale e logica trascendentale*, in A. GIUGLIANO, *Nietzsche, Rickert, Heidegger (ed altre allegorie filosofiche)*, cit.

<sup>87</sup> M. HEIDEGGER, *Scritti filosofici*, cit., p. 158. Heidegger cita qui dalla *Logik der Philosophie* di Lask. In questo progetto il Volpi ha visto la tendenza, “di evidente matrice platonizzante”, “a ‘trascendere’ la sfera dell’ente (*Seiendes*)”,

rendeva fortemente problematica la sua *Lehre vom Urteil*<sup>88</sup>, del rapporto tra logica e gnoseologia, verità e conoscenza, segnatamente circa il ruolo da assegnare alla soggettività. Infatti, tra il momento puramente ricettivo – che ha perciò i caratteri del ‘preteoretico’ – in cui un contenuto oggettivo (già materia formata, senso, verità) si offre “logicamente nudo” (*logisch nackt*), cioè non ancora a sua volta investito dal “piano superiore” della categoria logica di validità, e il momento invece propriamente teoretico, conoscitivo-soggettivo del giudizio, caratterizzato dall’opposizione vero-falso, nasce “il problema di come il giudizio possa avere il suo criterio nell’oggetto ad esso trascendente e «sovraoppositivo»”<sup>89</sup>, come Lask lo definisce.

D’altra parte, per quanto Lask insistesse sul carattere di ‘autodati’ dell’oggetto immediatamente coincidente con la verità, doveva tuttavia pur contemplare nella formazione delle categorie di ‘secondo livello’ o, appunto, riflessive, un momento produttivo da parte della soggettività. Comunque si vogliano valutare tali difficoltà della teoria del giudizio di Lask, certo è – ed è ciò che qui più ci interessa far emergere – che proprio in questo modo il giovane Heidegger leggeva – riproducendone le ambiguità – il ruolo della soggettività nell’impianto laskiano: “«La teoria della giustapposizione tra l’essere costitutivo e il contenuto filosoficamente costitutivo garantisce la base per ogni comprensione di qualsiasi forma logica generale» (p. 138), quali si presentano nelle categorie riflessive. Quale tipo di queste medesime Lask pone alla base delle sue delucidazioni le categorie dell’identità. Come momento atto a differenziare la significanza (*bedeutungsdifferenzierend*) della forma logica pura nei due territori costitutivi è stato finora riconosciuto il *materiale* sensibile, o rispettivamente non sensibile. Ma nella funzione di strutturare la significanza può agire anche la «duplicità di soggetto-oggetto». La soggettività è la creatrice della sfera riflessiva. Quale sua categoria regionale noi riconosciamo l’identità, la categoria per «qualcosa in genere». Nella categoria riflessiva scompare ogni distinzione di contenuto categoriale da cui si spiega la sua significanza puramente formale, dunque non concreta. Ciononostante la regione riflessiva deve alla soggettività il suo «essere», essa *vale* in senso obbiettivo, una volta che abbia raggiunto consistenza”<sup>90</sup>.

---

per cogliere il valore come ipostasi al di là (*ἐπέκεινα*) del piano di realtà” e a ridurre la molteplicità categoriale all’univocità “ricercando la radice della categorialità non sul piano ontologico del reale, ma su piani rispetto ad esso trascendenti o meta-costituiti, in modo che la categoria diventi materiale della categoria. Questo non è altro che l’argomento platonico della ἐκθεσις, formulato in termini moderni, in forma cioè strutturale-funzionale, mentre nel pensiero classico esso era espresso ancora in forma ontologico-sostanziale”; F. VOLPI, *Heidegger e Brentano*, cit., pp. 89-91.

<sup>88</sup> E. LASK, *Lehre vom Urteil*, in E. LASK, *Gesammelte Schriften*, II, cit.

<sup>89</sup> R. LAZZARI, *Emil Lask e le Ricerche Logiche di Husserl*, in S. BESOLI - M. FERRARI - L. GUIDETTI (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Atti del convegno internazionale. L’Aquila, 29-31 marzo 2001, Macerata 2002. A proposito di tali difficoltà del pensiero di Lask, Lazzari ha lucidamente insistito “sul carattere problematico di questo concetto di conoscere che, stando poi agli esiti della *Lehre vom Urteil*, rimane in sospeso tra la frantumazione «giudicativa» della struttura logica originaria da un lato, e dall’altro, la sua appropriazione integrale, presumibilmente intuitiva e antepredicativa”; ivi, p. 201.

<sup>90</sup> M. HEIDEGGER, *Scritti filosofici*, cit., p. 159-160.



Si può ben valutare, a questo punto, quale importanza avessero rivestito anche per Lask le *Ricerche Logiche* di Husserl – “uno dei pochi che sa che cosa conti nella speculazione e in che cosa la filosofia in quanto scienza si distingue da tutte le altre scienze”<sup>91</sup> – il quale, oltre a condividere, come si è visto, l’istanza posta da Lotze della validità intemporale della logica pura, aveva, col concetto di intuizione categoriale, anch’egli rifondato i rapporti tra sensibilità, percezione e intelletto in maniera molto diversa dal trascendentalismo neokantiano e, naturalmente, da quello psicologistico, in una direzione che, come in Lask, potremmo definire ‘empiristica’ in senso ampio, tesa cioè ad estendere il concetto di intuizione allo stesso categoriale, la *Anschaung* oltre la *Wahrnehmung*. E sarà proprio la mediazione di Lask che “aprirà [ad Heidegger] la comprensione del senso dell’intuizione categoriale in Husserl e lo condurrà nell’ambito della fenomenologia, sviluppando così una tendenza alla ‘primitività’ e al rifiuto delle costruzioni concettuali e filosofiche che Rickert non cesserà di rimproverare alla fenomenologia”<sup>92</sup>. Tuttavia, nelle *Neuere*

<sup>91</sup> Lettera di Lask a Rickert del 5.8.1903, cit. in R. LAZZARI, *Emil Lask e le Ricerche Logiche di Husserl*, cit., p.193. A proposito della logica come scienza generale, Husserl si era infatti così espresso nei *Prolegomeni*: “Il concetto di logica pura così come lo abbiamo finora sviluppato, abbraccia un ambito teoreticamente chiuso di problemi che si riferiscono essenzialmente all’idea della teoria. Poiché nessuna scienza è possibile senza spiegazione a partire dai fondamenti, quindi senza teoria, la logica pura abbraccia in modo generalissimo le condizioni ideali della possibilità della scienza in generale. D’altro lato bisogna notare che, intesa in questo senso, la logica non include ancora in sé, come caso speciale, le condizioni ideali della scienza empirica in quanto tale”; E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, cit., I, p. 259. Ma su questo si veda più in generale il capitolo XI dei *Prolegomeni* su “L’idea della logica pura”.

<sup>92</sup> V. COSTA, *La verità del mondo*, cit., p. 40. Sull’importanza di Lask per la svolta heideggeriana verso la centralità dell’intuizione categoriale nelle *Ricerche Logiche* di Husserl, che medierà, a sua volta, il ritorno di Heidegger ai greci ed in particolare ad Aristotele, si veda quanto scrive Demmerling: “Senso dell’asserzione è «lasciar vedere l’ente nel suo non-esser-nascosto (esser-scoperto) facendolo uscire dal suo esser-nascosto». L’asserzione o il giudizio non fondano la verità ma la scoprono soltanto, e precisamente presso l’ente stesso. Heidegger si incontra qui con la dottrina laskiana dell’immanenza logica degli oggetti. (...) Il progetto laskiano si rivolge contro l’autore della dottrina filosofica delle categorie, ossia contro Aristotele. Con la sua interpretazione del λόγος aristotelico in quanto ἀποφαίνεσθαι Heidegger mostra che la teoria aristotelica corrisponde alla dottrina dell’immanenza logica degli oggetti, tributando con ciò al suo maestro la riverenza a lui dovuta”; C. DEMMERLING, *Logica trascendentale e ontologia fondamentale: Emil Lask e Martin Heidegger*, cit., pp. 260-261. In *Essere e Tempo* sarà lo stesso Heidegger a ricordare come “L’unico autore che, fuori dal campo fenomenologico, accolse positivamente le suddette ricerche [le *Ricerche Logiche*, n.d.a.], fu Emil Lask, la cui *Logik der Philosophie* (1911) è tanto influenzata dalla VI Ricerca («Sulle intuizioni sensibili e intellettuali», pp. 18 sgg.) quanto la sua *Lehre vom Urteil* (1912) lo è dalla sezione già citata su «Evidenza e verità»; M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927; trad. it. di P. Chiodi, *Essere e Tempo*, Milano 1976. Tuttavia, Demmerling, che nei passaggi poc’anzi riportati si riferisce ad *Essere e Tempo*, sembra ignorare che nell’opera del ’27 il passaggio alla fenomenologia di Husserl, – come dovremo chiarire nei prossimi capitoli – sia pure attraverso l’imprescindibile mediazione di Lask, è già avvenuto. Molto più correttamente ci sembra invece insistere Lazzari sulle differenze tra Lask e Husserl, facendo notare i limiti – almeno secondo Heidegger – dell’impostazione trascendentale laskiana rispetto alla fenomenologia husserliana: “Tornando a Lask, diremo che è difficile assegnare alla «dedizione» al non-sensibile i caratteri dell’intuizione categoriale esaminati da Husserl nella *Sesta ricerca* logica. Lask svincola il concetto di intuizione dal riferimento esclusivo a quello di sensibilità – cercando per questo anche degli specifici agganci kantiani –, ma finisce per concepirlo come un comportamento immediato e fondamentalmente preteoretico – correlativo al momento della «nudità logica» –, precludendosi così una sua comprensione in senso fenomenologico-conoscitivo. Tanto nella sua *Logik der Philosophie* che nella sua *Lehre vom Urteil* Lask recepisce dalla dottrina dell’intuizione categoriale di husserl solo alcune implicazioni teoriche: l’idea che le forme categoriali appartengano esse stesse alla sfera oggettuale, che non risalgono alla spontaneità dell’intelletto, che non modificano gli oggetti reali. Ma non vi è in Lask un’analisi che corrisponda alla descrizione husserliana della dinamica intenzionale degli atti attraverso cui si costituiscono gli oggetti categoriali e si rendono essi stessi visibili”; R. LAZZARI, *Emil Lask e le Ricerche Logiche di Husserl*, cit., pp. 202-203. Heidegger, infatti, non mancherà di sottolineare, e Lazzari lo ricorda, come “Lask, (...) da parte sua, guidato da idee delle *Ricerche Logiche*, è andato oltre Rickert, senza però fare il passo verso la fenomenologia”; M. HEIDEGGER, *Phänomenologie und Transzendente Wertphilosophie*, trad. it., *Fenomenologia e*

*Forschungen*, che stiamo qui analizzando, la ricezione heideggeriana delle ricerche di Lask, come di quelle di Husserl, è ancora limitata alla polemica antipsicologista e quindi al concetto di validità come categoria fondante l'autonomia della sfera logica. È per questo che, più che centrare la sua attenzione sul vero carattere innovatore dell'opera di Lask, ovvero il carattere di autodati immediatezza del momento categoriale<sup>93</sup>, Heidegger ne ricava per ora – manifestando in questo ancora una certa dipendenza da Rickert – soprattutto la centralità del giudizio nella teoria della conoscenza, pur accogliendo in qualche misura le critiche di Lask – come di gran parte del neokantismo – a Kant<sup>94</sup> per aver dedotto il sistema delle categorie dalla tavola dei giudizi: “Quando Kant ebbe chiaro davanti agli occhi il problema di fondo della filosofia critica e si mise alla ricerca di un «filo conduttore per scoprire tutti i concetti puri dell'intelletto», credette di dovere rifarsi al giudizio. Questo rifugiarsi di Kant nella tavola dei giudizi viene oggi respinto come sbagliato per diverse considerazioni. Ma un nucleo di verità vi si trova nel senso che Kant evidenziò nel giudizio il nerbo del conoscere”<sup>95</sup>.

Ora, sfruttando la teoria laskiana del giudizio – per cui “vero è piuttosto il *contenuto* di rappresentazione, ciò che noi *intendiamo*, il *senso*. Il giudizio è senso”<sup>96</sup> – e differenziandosi, in questo sì, da Rickert, il quale identificava il giudizio con l'affermazione o la negazione della rappresentazione quale suo contenuto che deve (*sollen*) essere riconosciuto, ponendosi così in linea con quella ‘tendenza moralistica’ che abbiamo in precedenza visto rimproverare a Lotze (v. nota 69), Heidegger critica tanto la concezione psicologista del giudizio – che lo intende come processo psichico dell'assentire o dissentire (e abbiamo visto anche Rickert non esserne del tutto estraneo, almeno nella via psicologico-trascendentale) – quanto quella grammaticale, la quale ultima lo identifica con la congiunzione di un soggetto ad un predicato tramite la copula.

Sulla scia di Husserl, che nella prima ricerca dal titolo *Espressione e Significato*, aveva distinto i concetti di ‘segno’, ‘espressione’ e ‘significato’, Heidegger distingue così la teoria logica anche

---

*filosofia trascendentale dei valori*, in ID., *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt a.M., 1987, ed. it. a cura di G. Cantillo, *Per la determinazione della filosofia*, Napoli, 1999, p. 179.

<sup>93</sup> Sul probabile influsso di Dilthey su Lask, circa la questione delle categorie e dell'‘immediato’, si veda quanto afferma Costa: “Se Lotze notava che per riflettere su quelle stesse categorie dobbiamo farne uso e considerarle valide, e che questo dimostra la loro intrascendibilità e quindi la loro assolutezza, Dilthey attirava dunque l'attenzione sul fatto che questa circolarità non dimostrava un'assolutezza dei principi logici, ma semplicemente *l'impossibilità umana di porsi come spettatore esterno rispetto alla connessione vitale in cui ci si muove*, una tesi che troverà ampio sviluppo nell'idea heideggeriana del circolo ermeneutico. Quest'esigenza di sottrarsi però alle categorie come a un ambito che tutto ingloba è appunto ciò che già in Lask traspare come esigenza di una logica della filosofia che si interroghi su ciò che non è una cosa e che tuttavia non è un nulla”; V. COSTA, *La verità del mondo*, cit., pp. 38-39.

<sup>94</sup> Ancora Lazzari ricorda in proposito come ricapitolando le sue obiezioni, in un'aggiunta alla *Logik der Philosophie* Lask riconosceva che “Bolzano e Husserl hanno saputo offrire una configurazione puramente obiettiva dell'elemento teoretico, ma sottolineava anche che in questa configurazione prevaleva una «cecità precopernicana»; orbene «Kant possiede il copernicanesimo, ma non l'obiettivismo», mentre, aggiungeva Lask, «si deve unificare obiettivismo e copernicanesimo» (*G.S.*, II, p.227)”; ivi, p. 197. *Mutatis mutandis* vediamo qui in atto lo stesso tentativo di Heidegger di mediare tra obiettivismo (Aristotele) e copernicanesimo (Kant, Rickert e lo stesso Lask).

<sup>95</sup> M. HEIDEGGER, *Scritti filosofici*, cit., p. 165.

<sup>96</sup> *Ibid.*

da quella linguistico-grammaticale, la cui insufficienza si mostra con tutta chiarezza nell'affrontare i giudizi ipotetici, negativi, impersonali ed esistenziali, “da sempre la croce della logica scientifica”<sup>97</sup>: “Non ci si deve dunque lasciar indurre ad orientare la logica sulla guida della grammatica, tanto più che molte forme proposizionali non esprimono in assoluto giudizi. (...) La totale estraneità d’ambito fra la logica e la grammatica è stata acutamente dimostrata da Lask nel suo lavoro sul giudizio. (...) Là Lask definisce il ‘senso’ l’aggancio tra forma categoriale e materiale categoriale. Conoscere significa dunque inclusione del materiale nella forma. Nel giudizio perciò la forma categoriale (predicato) viene predicata del materiale alogico come soggetto. (...) Il giudizio «*a* è la causa di *b*» viene interpretato dalla teoria grammaticale in modo che «*a*» rappresenta il soggetto e «causa di *b*» il predicato. Lask risolve nel materiale (*a* e *b*) e nella categoria di «causalità». (...) La relazione fra gli elementi del giudizio (materiale e forma), la *copula*, ha nella teoria di Lask il carattere indifferente d’una «relatività in genere» (*Bezogenheit überhaupt*). Tentativi anteriori determinavano l’«è» ora come identità (Lotze), ora come «inserimento di un oggetto nel contenuto di un altro» (Erdmann) oppure direttamente perfino come *esistere* (Brentano)”<sup>98</sup>.

Si è qui preferito lasciare lungamente la parola ad Heidegger, il quale tornerà ampiamente ed in maniera sistematica sulla questione del giudizio nella sua dissertazione di dottorato su *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, che analizzeremo in un prossimo paragrafo. Quello che ora ci sembra ancora degno di un qualche rilievo, in conclusione a questa ricognizione delle *Neuere Forschungen*, è il rimando – e insieme le riserve – che Heidegger dedica alla *Gegenstandstheorie* di Meinong<sup>99</sup>, a sostegno, ci sembra, della teoria del “qualcosa in genere” incontrato in Lask. Secondo Meinong, infatti, “tutto ciò che è qualcosa si chiama oggetto”<sup>100</sup>, indipendentemente dal suo esistere reale o meno, ragion per cui “Meinong designa essere e modo d’essere (*Sosein*) come *obiettivi* (*Objective*) – e gli oggetti a cui essi competono (il non essere è, come l’essere, un obiettivo d’essere) come *oggetti* (*Objecte*) in senso stretto”<sup>101</sup>, e tuttavia, sostiene ancora Heidegger, l’oggetto di tale terminologia “a mio modo di vedere non è affatto nuovo per la filosofia”<sup>102</sup>. Inoltre, la teoria dell’oggetto di Meinong tendeva ad includere in essa la logica, considerando quest’ultima alla stregua di una “disciplina teoretico-pratica”<sup>103</sup>, intento col quale Heidegger

<sup>97</sup> Ivi, p.167.

<sup>98</sup> Ivi, pp. 167-168.

<sup>99</sup> *Untersuchungen zu Gegenstandstheorie und Psychologie*, a cura di Meinong, Lipsia 1904.

<sup>100</sup> M. HEIDEGGER, *Scritti filosofici*, cit., p. 160.

<sup>101</sup> Ivi, p. 161.

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> Ivi, p. 163.

polemizza ricordando come sulla base “(...) delle nostre anteriori determinazioni di concetto della «logica pura», non sarà difficile riconoscere che la teoria dell’oggetto le appartiene”<sup>104</sup>.

Una certa importanza va accordata anche ai tentativi dei già richiamati Kreibitz e soprattutto Geyser, al quale spetta il merito di aver “rotto per la prima volta da parte aristotelico-scolastica con la tradizionale concezione e trattazione della logica e [aver] collocato i problemi in prima linea”<sup>105</sup>, giungendo così agli stessi risultati cui giungeva Lask a partire da una prospettiva trascendentale. Ci sembra inoltre interessante, in direzione di quell’avvicinamento che si è visto divenire via via decisivo – qui però ancora solo in embrione – alla datità del categoriale oltre il sensibile sulla scorta delle riflessioni, su questo convergenti, di Lask, Dilthey e Husserl, ci sembra interessante, dicevamo, l’accento di Heidegger al problema dell’evidenza.

Lo psicologismo intende l’evidenza come costrizione psichica del pensiero che lo necessita a pensare conformemente a certi principi logici piuttosto che ad altri, mentre per Heidegger “l’evidenza «non è un sentimento accessorio» (Husserl), ma l’intelligenza dello stato di cose oggettivo”, intelligenza che trova nell’*Erlebnis* della verità, ben prima che nell’adeguazione giudicativa, la sua più originaria fondazione: “Solo quando si riconosce nel giudizio e nella conclusione il corso *logico* del pensiero, si può raggiungere con successo qualcosa circa il contenuto e il significato dei principi logici. La loro indimostrabilità viene ammessa generalmente. Esse sono «immediatamente evidenti». (...) La verità definita come accordo o adeguazione oggettiva, senza concretamente caratterizzare gli elementi armonizzanti e il modo dell’armonia, nel conoscere in atto viene liberata dal suo isolamento, cioè essa diviene verità per un soggetto conoscente. La *affermazione* di verità dell’io postula un’interiore *intellezione* della verità. L’accordo deve essere vissuto”<sup>106</sup>.

Tale tendenza di Heidegger ad andare oltre il giudizio in direzione dell’evidenza è ulteriormente confermata dal richiamo ad un articolo di Hans Schmidkunz<sup>107</sup>, nel quale, pur distinguendo, in funzione antipsicologista, tra “una evidenza *ad rem* o il «carattere di apparire luminosamente» (*Einleuchtendheit*) e una evidenza *ad hominem* o la intelletione (*Einsicht*)”<sup>108</sup>, e indicando nei giudizi un puro “materiale evidentogeno”, l’autore si scontrava tuttavia con la difficoltà di fondare l’evidenza dei giudizi su altri giudizi evidenti, finendo così in un circolo che Heidegger – animato da una tensione verso l’*originario* che non avrebbe mai abbandonato – doveva qui giudicare ancora

---

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> Ivi, p. 169.

<sup>106</sup> Ivi, p. 174. È Heidegger stesso a rimandare qui alle p. 189 ss. (dell’edizione italiana) delle *Ricerche Logiche*. Secondo Volpi “qui, per il concetto di verità in relazione all’evidenza, come poi per il principio del fondamento in relazione alla *Ἀλήθεια*, Heidegger procede sempre secondo lo stesso criterio metodologico: indicandone la *Bodenlosigkeit*, rinviare al di là dei principi ‘ovii’ del pensiero onto-teo-logico, per attingere la struttura di essi in zone ontologiche più profonde”; F. VOLPI, *Heidegger e Brentano*, cit., p. 94.

<sup>107</sup> Apparso in «*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*», LXVI (1912), pp. 1-64.

<sup>108</sup> M. HEIDEGGER, *Scritti filosofici*, cit., p. 175.

ben poco 'ermeneutico': "Se le relazioni di compatibilità per così dire si spostano transitivamente da un giudizio all'altro all'infinito, una completa evidenza per mezzo d'una serie finita di giudizi non si potrà mai raggiungere. (...) La giustificazione dev'essere «eseguibile soltanto all'infinito»; il richiamo all'infinità è inutile quando resta inesequibile l'infinito processo circolare. Queste poche questioni possono mostrare che la teoria recensita non può soddisfare la coscienza logica. Non deve il pensiero risalire in ultima analisi a dati originari dai quali risulti immediatamente il senso delle «leggi» logiche fondamentali?"<sup>109</sup>.

Conclude la rassegna heideggeriana un accenno al progressivo sviluppo della 'logistica' o 'logica simbolica', nata, come noto, dall'idea leibniziana della *Characteristica Universalis*, e sviluppatasi di pari passo con i progressi della logica matematica, la cui più lucida trattazione contemporanea Heidegger vede nei *Principia Mathematica* di Whitehead e Russell, apparsi nel 1910. Heidegger vede tuttavia proprio nella simbolizzazione dei giudizi il limite della logistica, definita sprezzantemente come "un conteggiare con giudizi"<sup>110</sup> che non solo non risolve, ma nemmeno vede i problemi logici originari: "la matematica e la trattazione matematica di problemi logici pervengono a confini dove i loro concetti e metodi falliscono, ciò avviene esattamente là dove stanno le condizioni della loro possibilità"<sup>111</sup>. Il progresso della matematica e delle scienze naturali aprono così alla questione di principio circa il rapporto tra "la logica matematica e la sistematica delle scienze particolari"<sup>112</sup>, questione di principio che Heidegger non ritiene risolvibile sul piano 'positivistico' delle stesse scienze e che sempre meno, come vedremo, dovrà ritenere risolvibile anche sul piano trascendentale della teoria della conoscenza.

#### b) *Le recensioni minori.*

La prima produzione del giovane Heidegger comprende cinque recensioni minori di opere apparse tra il 1911 e il 1912; si tratta delle recensioni ai titoli che riportiamo qui di seguito:

1. *Kants Briefe in Auswahl*. Hrsg und erl. von F. OHMANN, Leipzig 1911, apparsa in «Literarische Rundschau für das katholische Deutschland», XXXIX (1913), Sp. 74.
2. N. VON BUBNOFF, *Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit. Ein grundlegender theoretisch-philosophischer Gegensatz in seinen typischen Ausgestaltungen und seiner Bedeutung für*

---

<sup>109</sup> Ivi, p. 176.

<sup>110</sup> Ivi, p. 178.

<sup>111</sup> *Ibid.*

<sup>112</sup> Ivi, p. 179.

*die modernen philosophischen Theorien*, Heidelberg 1911, apparsa in «Literarische Rundschau für das katholische Deutschland», XXXIX (1913), Sp. 178-179.

3. F. BRENTANO, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*. Neue, durch Nachträge stark vermehrte Ausgabe der betreffenden Kapitel der *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig 1911, apparsa in «Literarische Rundschau für das katholische Deutschland», XL (1914), Sp. 223-224.
4. C. SENTROUL, *Kant und Aristoteles*. Ins Deutsche übertragen von L. HEINRICHS, Kempten-München 1911, apparsa in «Literarische Rundschau für das katholische Deutschland», XL (1914), Sp. 330-332.
5. *Kant-Laienbrevier*. Zusammengestellt von F. GROSS, München 1912<sup>2</sup>, apparsa in «Literarische Rundschau für das katholische Deutschland», XL (1914), Sp. 376-377.

Prive di rilevanza dal punto di vista teoretico sono le recensioni delle opere qui elencate ai punti 1 e 5. Le altre, pur non presentando novità di rilievo rispetto alle *Neuere Forschungen*, offrono spunti di un qualche interesse a conferma di quanto detto finora a proposito della recensione maggiore. Analizziamoli brevemente. L'opera del Bubnoff è in sostanza una ricostruzione 'teoretica' modernizzante della storia della filosofia – ed è significativo già solo l'interesse di Heidegger, peraltro già riscontrato, per tale tipo di 'storie della filosofia' – condotta sul principio guida dell'antitesi tra temporalità (reale) e atemporalità (ideale), la quale mette capo alla formazione di due vere e proprie “*Weltanschauungen*” fondate rispettivamente sull'essere e sul divenire, rappresentate all'origine della filosofia occidentale rispettivamente da Parmenide e Eraclito. L'antitesi si riproduce, secondo il Bubnoff – che manifesta in tal modo di non far coincidere l'antitesi tra concezioni basate sull'essere e sul divenire con quella tra idealismo e realismo, cercando piuttosto, proprio come Heidegger, una mediazione tra i due – nei “sistemi” definiti entrambi significativamente “idealistici” di Platone ed Aristotele. Platone, infatti, non risolverebbe il dualismo nemmeno con la sua tarda dottrina della *χώρα* (misto), e allo stesso modo fallirebbe Aristotele col suo concetto di *entelechia*, poiché essa ha il suo *telos* ultimo nel motore immobile, definito pura “replica” della platonica *idea del bene*<sup>113</sup>. “Dopo i greci – [secondo un vero e proprio *topos* storiografico dell'epoca] – il problema non ha fatto importanti progressi fino a Kant,

---

<sup>113</sup> A tal proposito osserva ancora Volpi: “(...)è interessante osservare che, ancora una volta, il giovane Heidegger viene a contatto con un fraintendimento della filosofia aristotelica, con una sua interpretazione di tipo accademico-platonica: il von Bubnoff respinge infatti Aristotele, perché la sua teoria del primo motore immobile sarebbe una replica dell'idea del bene platonico”; F. VOLPI, *Heidegger e Brentano*, cit., p. 98.

mostrandovi una decisa prevalenza della intuizione fondamentale eleatica”<sup>114</sup>, dal dualismo irrisolto di Cartesio al “monismo astratto” di Spinoza e all’“eraclitismo dinamico” di Leibniz.

Eracliteo viene definito “per certi aspetti” anche Hume, il quale libera l’empirismo dai residui razionalistici ancora presenti in Hobbes e Locke. A proposito di Kant il Bubnoff si schiera, in linea con i neokantiani, a favore di una sua lettura trascendentalistica e non psicologico-genetica, pur ammettendo che il problema sorge dalla stessa problematicità della sintesi kantiana. Con Rickert e Windelband, secondo il Bubnoff, “il contatto con la psicologia deve comunque essere mantenuto”<sup>115</sup>, pur distinguendo tra il giudizio come processo temporale dal suo contenuto che “vale *oggettivamente*”. Nonostante il suo tentativo di pensare una sintesi assoluta “l’espressione divenire intemporale è una congiunzione di contenuto del tutto irrealizzabile, onde in Hegel avviene l’inserimento panlogistico della temporalità concreta del mondo concettuale”<sup>116</sup>.

Bubnoff analizza poi le teorie contemporanee a partire da Lotze e dalla sua distinzione tra l’essere e il valore, ripresa ed approfondita da Husserl, Lask e da Rickert; quest’ultimo avrebbe poi teso a separare il valore dal volere, col risultato che “l’opposizione essere-valore non coincide con quella originaria tra temporalità e intemporalità. *Solo i valori filosofici incondizionati* sono di fronte alla realtà, intesa come l’essere reale, come l’intemporale al temporale”<sup>117</sup>, il cui rapporto è tuttavia tenuto fermo nel fatto della scienza come suo *Erlebnis*. Una tale teoria presuppone però una concezione della realtà – con la quale concorderebbero sostanzialmente anche Nietzsche(!), Bergson e Croce (rispetto all’insufficienza delle scienze logico-matematiche) – come “originario continuo eterogeneo e fluente” in sé attingibile al di fuori dell’“astrazione gnoseologica”. A commento della sua presentazione allo scritto del Bubnoff, Heidegger aggiunge infine come essa testimoni l’assoluta centralità del problema – la cui soluzione potrebbe essere avviata “mediante una più rigorosa separazione tra gli aspetti logici, gnoseologici e metafisici della questione”<sup>118</sup> – posto dalla domanda “come si può gettare un ponte tra la realtà intemporale del pensiero astratto e quella temporale della percezione sensibile?”<sup>119</sup>. Evidentemente, a tale domanda non dovevano rispondere in maniera adeguata nemmeno le soluzioni di Rickert e Lask, visto che Heidegger poteva concordare col Bubnoff se “a ragione, egli non vede in essa [nella filosofia dei valori, n.d.a.] la soluzione definitiva del compito, che il problema pone. A mio avviso, almeno nella sua forma d’oggi, essa rimane irretita nello psicologismo”<sup>120</sup>.

---

<sup>114</sup> M. HEIDEGGER, *Scritti filosofici*, cit., p. 184.

<sup>115</sup> Ivi, p. 186.

<sup>116</sup> Ivi, p. 187.

<sup>117</sup> Ivi, p. 188.

<sup>118</sup> Ivi, p. 191.

<sup>119</sup> Ivi, p. 190-191.

<sup>120</sup> Ivi, p. 191.

Lo scritto di Brentano è un'edizione ampliata della ben altrimenti nota – anche grazie alla mediazione di Husserl – *Psychologie vom empirischen Standpunkt* del 1874. In essa vengono distinti i vari fenomeni psichici in “rappresentazioni”, “giudizi” e “relazioni affettive” (Brentano li definisce anche “interesse” o “amore”), a seconda del modo del loro riferimento all’oggetto intenzionale e non secondo il tipo d’oggetto stesso. A Brentano spetta cioè, come noto, il merito di aver scoperto l’intenzionalità come carattere specifico della coscienza. Ora, si ha rappresentazione quando un oggetto ci è presente, giudizio quando qualcosa è accettato come vero o respinto come falso, relazioni affettive sono invece tutti i fenomeni psichici che si rapportano ad un oggetto in termini di buono-cattivo. Brentano pone “al primo posto” nell’ordine fondazionale la rappresentazione, il fenomeno insieme “più semplice” e “più generale”, poiché il giudizio e l’amore devono sempre presupporla, mentre al secondo posto c’è il giudizio, poiché esso “ha per base la rappresentazione, ma non i fenomeni di amore e odio”<sup>121</sup>. Secondariamente rispetto al suo oggetto, ogni fenomeno psichico si rivolge anche a se stesso, per cui si deve ritenere che ogni attività è un’attività relazionale complessa. Nel gioco delle ascendenze, dell’opera di Brentano ci sembra interessante in particolare quest’ultimo punto, cioè il primato della rappresentazione rispetto al giudizio, primato che ispirerà lo stesso Husserl, e poi Heidegger, nel porre la datità dell’oggetto “in carne ed ossa” a fondamento di qualunque ‘teoria’.

In questa fase, tuttavia, Heidegger, come si è visto, è ancora orientato in senso opposto, cioè verso il primato del giudizio e alla validità del suo contenuto, ragion per cui, pur riconoscendo a Brentano di aver aperto il campo alla fenomenologia di Husserl, lo ascrive sostanzialmente allo psicologismo<sup>122</sup>: “La logica si muove nella sfera del significato. La psicologia del giudizio può conseguire il suo cammino coscientemente finalizzato solo quando sia assicurata la logica del giudizio. E allora anche la classificazione dei fenomeni psichici dovrebbe prendere un’altra direzione. In assoluto, si posporrà il compito della classificazione rispetto a una previa esplorazione fenomenologia della «coscienza». Ma Brentano, a mio avviso, offre appunto alla fenomenologia un forte, anche se non diretto, impulso e indicazioni valide, in particolare in rapporto agli *Erlebnisse* di tipo «emozionale», scarsamente studiate in psicologia. (...) Quando Brentano si guarda da condividere le conseguenze relativistiche dello psicologismo, egli ha ragione. Tuttavia egli rimane psicologista”<sup>123</sup>.

Il testo del belga Charles Sentrout è un tentativo, condotto da prospettiva neoscolastica, di mettere a confronto Aristotele e Kant al fine di mostrare la superiorità del primo, laddove però entrambi vengono fatti convergere su una posizione critico-metafisica di stampo realistico analoga a

---

<sup>121</sup> Ivi, p. 194.

<sup>122</sup> Del resto, sarà lo stesso Heidegger a ricordare come

<sup>123</sup> Ivi, p. 196-197.



quella del Külpe: “Il problema della conoscenza in Aristotele ha un carattere critico-metafisico. Aristotele è arrivato al criticismo attraverso la metafisica, Kant alla sua metafisica attraverso il criticismo”<sup>124</sup>. Su tali basi anche il Sentroul rilegge modernamente la dottrina della verità aristotelica come producentesi esclusivamente nell’ambito del giudizio, ma interpreta poi l’*adaequatio* come concordanza tra il giudizio e la verità ontologica (non la *res*, bensì la relazione tra la cosa e la sua essenza). Al contrario Heidegger, il quale prende posizione a favore di Kant, dimostrando di aver definitivamente abbandonato non il tentativo di mediazione tra realismo e idealismo ma la sua soluzione neoscolastico-critica a favore di quella trascendentale<sup>125</sup>, sostiene che “la verità ontologica non risolve il problema, ma non fa che porlo acutizzato una seconda volta”<sup>126</sup>. Ma l’acquisizione di maggiore interesse di questa recensione è la teoria della copula – che per il Sentroul significa identità – come valere del contenuto predicativo di un soggetto logico, teoria con la quale Heidegger va oltre la stessa teoria della copula di Lask come “relatività in genere”: “L’«essere» della copula, concepito «come segno di identità oggettiva» (p. 78) assolutizza una «relazione» (identità), facendone la relazione del giudizio. Questa non si deve cogliere ancor oltre? Il carattere fondamentale dell’«essere» della copula non sta nel valere?”<sup>127</sup>. La risposta a tale domanda, già qui sicuramente retorica e che ne anticipa la personale soluzione heideggeriana, verrà da Heidegger esplicitata nella dissertazione di dottorato che dobbiamo ora seguire da vicino.

### **‘Senso ed Essere’: Die Lehre vom Urteil im Psychologismus.**

Pur non presentando novità decisive nell’evoluzione concettuale del giovane Heidegger, la dissertazione di dottorato del 1914 permette ciò nondimeno di valutarne l’assestamento sulla centralità del giudizio in una direzione che abbiamo visto, nella recensione a Sentroul, porsi in maniera personale tra Rickert e Lask. Abbiamo tuttavia intitolato ‘Senso ed Essere’ il presente paragrafo, non senza forzare, poiché, come si vedrà, ciò che più ci sembra interessante in questo scritto è il progressivo farsi avanti, attraverso la teoria della copula come validità e del suo senso nel giudizio, del problema ontologico come “senso del senso”, secondo una formulazione che ricorda molto quelle dell’Heidegger maturo. In questo caso ci pare che si debba dar credito ad Heidegger ed

<sup>124</sup> Ivi, p. 198.

<sup>125</sup> Afferma ancora Heidegger: “l’impostazione della teoresi della scienza finora manca alla filosofia aristotelico-scolastica”; Ivi, p. 206.

<sup>126</sup> Ivi, p. 205.

<sup>127</sup> *Ibid.*

alla sua autointerpretazione quando, parlando del suo già più maturo *Habilitationsschrift* del 1916, afferma: “(...) già nel titolo del mio lavoro di libera docenza del 1915, *La teoria delle categorie e del significato in Duns Scoto*, apparivano le due prospettive: «teoria delle categorie» è il termine consueto per indicare la discussione dell’essere dell’essente; per «teoria del significato» s’intende la grammatica speculativa, la riflessione metafisica sul linguaggio nel suo rapporto con l’essere.

Tutte queste relazioni non mi erano però a quel tempo ancora chiare”<sup>128</sup>. Ecco, si potrebbe altrettanto ben dire che nella tesi di dottorato è nel problema della copula che si fa avanti il rapporto tra essere e linguaggio.

Lo scritto in esame è una nuova rassegna critica delle principali teorie psicologistiche del significato di area tedesca; nello specifico si analizzano qui le teorie di Wundt, Maier, Brentano e Marty (ritenuto dipendente da Brentano), Lipps, secondo un ordine progressivo di avvicinamento ad “una teoria puramente logica del giudizio”, il cui compito positivo si assume Heidegger stesso in conclusione alla sua rassegna. Analizziamola dunque sinteticamente.

La teoria di Wundt prende le mosse da una critica delle concezioni sintetiche del giudizio, sia nella sua versione oggettiva, come corrispondenza con rapporti reali nelle cose, che in quella soggettiva, come congiungimento di rappresentazioni. L’origine di queste concezioni sarebbe la teoria aristotelica del giudizio – orine che, come noto, proprio Heidegger contesterà interpretando ben diversamente la concezione della verità dello stagirita; dice Heidegger parafrasando Wundt: “Non si va oltre la definizione aristotelica, secondo cui il giudizio è un enunciato che può essere vero o falso, il che secondo Wundt «non rappresenta che una tautologia»”<sup>129</sup>. Diversamente, l’autore della *Logik*<sup>130</sup> in questione si fa sostenitore di una concezione del giudizio che lo definisce come “funzione analitica”, secondo la quale è proprio quest’ultimo a scindere in due concetti, quali sue parti costitutive, ciò che originariamente è unito nella percezione o, nel caso di concetti generali, nella rappresentazione. Tale funzione analitica non è altro che la peculiare facoltà appercettiva “costante” dell’autocoscienza, la quale pone un oggetto, anch’esso costante, come soggetto logico di “rappresentazioni transeunti e mutevoli”. Ora, se le parti elementari di cui il giudizio si compone sono essenzialmente il soggetto ed il predicato, ne viene che la copula non ha per Wundt un significato o una funzione logica autonoma, bensì “è un ultimo residuo del significato verbale del medesimo [il predicato] e appartiene ad esso anche in quanto la copula indica che il concetto con essa collegato «dev’essere pensato in senso predicativo»”<sup>131</sup>.

Tale teoria risulta per Heidegger contraddittoria e in molti casi inapplicabile; contraddittoria quando Wundt afferma che la copula può avere anche una funzione relazionale qualora unisca due

---

<sup>128</sup> M. HEIDEGGER, *Da un colloquio nell’ascolto del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 87.

<sup>129</sup> M. HEIDEGGER, *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, cit., p. 16.

<sup>130</sup>

<sup>131</sup> Ivi, p. 19.

concetti “che non devono essere necessariamente dati in una rappresentazione complessiva”<sup>132</sup>, risultando dunque sintetico, e inapplicabile, ad esempio, nel caso dei giudizi impersonali del tipo ‘lampeggia’ (*es blitzt*), in cui l’oggetto è sostanzialmente uno, il processo del lampeggiare, per cui non ha senso sostenere che in questo caso il giudizio separa due elementi, cioè l’*es* dal lampeggiare. Il difetto d’origine della teoria di Wundt consiste per Heidegger nell’impiego di un metodo psicologico-genetico, volto cioè ad individuare, in ultima istanza, nel soggetto empirico – un soggetto che parimenti rappresenta, sente e vuole – la scaturigine dei contenuti logici e del loro valore normativo, per cui “l’essenza del giudizio, come la definisce Wundt, *incarna unicamente la natura psicologica del pensiero logico*”<sup>133</sup>.

Anche la *Psychologie des emotionalen Denken*<sup>134</sup> di Heinrich Maier, che già dal titolo mostra un chiaro orientamento psicologista volto a ricomprendere il pensiero nelle più generali manifestazioni del desiderio e del sentimento, prende le mosse da una critica dell’insufficienza della teoria logica tradizionale a partire da Aristotele, viziata, a suo dire, da “un fatale orientamento verso la forma grammaticale della proposizione enunciativa completa”<sup>135</sup> formata da soggetto, predicato e copula, la quale non consentirebbe di dare risposta adeguata alle questioni “circa il senso dell’«essere» [!] nel giudizio”, se in esso “venga espressa una identificazione della rappresentazione del soggetto e quella del predicato, e fino a che punto inoltre per mezzo del giudizio e in qual modo venga affermato un «essere reale»”<sup>136</sup>.

Andando oltre la forma grammaticale, Maier individua nelle stesse percezioni le particelle elementari del giudizio o, meglio, dei veri e propri giudizi elementari. Se infatti si percepisce e si dice, per esempio, “un albero”, ciò, espresso in forma linguistico-grammaticale, equivarrà all’enunciato “questo è un albero” oppure, se si tratta della percezione di un processo, alla forma impersonale “piove”. Maier definisce pertanto gli atti di giudizio delle “«concezioni oggettivizzanti di dati di conoscenza immediatamente dati o derivati»”<sup>137</sup>. Anche nel caso di Maier, Heidegger osserva che tuttavia, “se noi ora indaghiamo ancora oltre sul senso dell’«elementare», si vedrà che questo non si esaurisce con il significato del semplice, del meno complesso. *L’elementare è divenuto per Maier l’elemento più originario in senso psicologico*. Che col risalire al tipo *primitivo* di giudizio debba entrare a determinare la direzione un punto di vista *psicologico-genetico*, si può rendere di piena evidenza senza difficoltà. Gli atti di giudizio elementari sono cioè «nella grande maggioranza dei casi *processi involontari*»”<sup>138</sup>.

<sup>132</sup> Ivi, p. 27.

<sup>133</sup> Ivi, p. 33.

<sup>134</sup> Tübingen 1908.

<sup>135</sup> M. HEIDEGGER, *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, cit., p. 45.

<sup>136</sup> Ivi, p. 45.

<sup>137</sup> Ivi, p. 48.

<sup>138</sup> Ivi, pp. 58-59.

La psicologia si configura dunque per Maier quale “*scienza legislativa fondamentale*” rispetto alla stessa logica, la quale è sì “*scienza normativa*”, ma in senso “critico-teleologico”, avente cioè come scopo il raggiungimento della validità universale nella “*coscienza della necessità logica*”<sup>139</sup>, coscienza che si applica tanto agli atti conoscitivi quanto a quelli emozionali e la cui radice ultima è “«la *volontà* etica, la *volontà* dell’ideale morale (...) [fondata] *nella natura dello spirito pensante*»”<sup>140</sup>.

La sezione su Marty e Brentano, al quale il primo si rifà<sup>141</sup>, riprende in considerazione il testo già affrontato nella recensione a questi dedicata, nel quale, si ricorderà, egli distingue i fenomeni psichici da quelli fisici in base alla loro intenzionalità, cioè in base al loro riferirsi ad un oggetto non necessariamente reale e al modo di tale riferimento. Brentano aveva così classificato i fenomeni psichici in rappresentazioni, giudizi e moti dell’animo, laddove è sulle prime che si fondano gli altri fenomeni psichici, giudizi compresi, i quali accettano (verità) o rifiutano (falsità) un contenuto rappresentativo. In questo modo Brentano aveva preso le distanze da tutte quelle teorie del giudizio che vedevano in esso necessariamente un’attività analitica o sintetica; tanto la rappresentazione può avere un contenuto composto quanto il giudizio averne uno semplice, come nel caso del desiderare e dell’abborrire. Da ciò, secondo Heidegger, “Brentano trae l’importante conclusione che, se il giudizio non si dirige necessariamente a una congiunzione di rappresentazioni, neppure la «predicazione» può essere una parte costitutiva essenziale del giudizio”<sup>142</sup>.

In questo modo Brentano – il quale, si ricordi, era assertore di una interpretazione univocista di Aristotele fondata sul primato dell’*ousía* – poteva inoltre porre una sostanziale identità tra il senso della copula nei giudizi esistenziali positivi e negativi e quello delle proposizioni categoriche, per cui la proposizione “«Un uomo è malato» ha lo stesso significato che «Un uomo malato è» o «Esiste un uomo malato»”<sup>143</sup>. Ciò implica che la copula non ha alcun significato autonomo e che il concetto di esistenza, lungi dall’essere un predicato, deriva da atti di riconoscimento secondari rispetto al giudizio. Ora, oltre a ribadire lo psicologismo di Brentano nonostante le sue affermazioni in contrario, Heidegger fa notare come il senso del riconoscere e del rifiutare è qui del tutto indeterminato, poiché non tiene conto del fatto che il senso della copula – e dunque dell’esistenza – è diverso a seconda dei giudizi e del loro oggetto, e che nel giudizio, in realtà, ciò che viene riconosciuto non è solo l’esistenza di un soggetto grammaticale, ma anche il suo “esser-tale” (*Sosein*) espresso dal predicato nella sua relazione al soggetto; tale relazione, ancora, non è ma

---

<sup>139</sup> Ivi, p. 61.

<sup>140</sup> Ivi, p. 63.

<sup>141</sup> Di Marty si prendono in considerazione le *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, Bd. I, Halle 1908 e gli articoli *Über subjektlose Sätze*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», Bd. VIII (1884), XIX (1895).

<sup>142</sup> Ivi, p. 76.

<sup>143</sup> *Ibid.*

‘vale’, “e questo valere sussiste indipendentemente dal fatto se e da chi e quando venga riconosciuto. E riconoscere si può propriamente solo ciò che vale”<sup>144</sup>.

Veniamo infine a Lipps, cui Heidegger dedica maggior spazio per la sua maggiore vicinanza ad una teoria logica del giudizio, e poiché individua nel suo pensiero un’evoluzione attraverso tre fasi che, sebbene lo allontanano dall’iniziale “concezione naturalistica-realistica delle leggi del pensiero, la quale offrì a Husserl per esempio il motivo legittimo per la critica”<sup>145</sup>, non lo libera tuttavia da esiti psicologistici. Nella prima fase Lipps distingue innanzitutto tra scienze della natura o dell’esperienza esteriore, scienze filosofiche o dell’esperienza interiore, tra le quali ultime colloca anche la psicologia in posizione fondamentale. La logica è dunque anch’essa scienza psicologica, la cui normatività è non “statutaria” ma “fisicale”, per cui “la logica è «fisica del pensiero o non è in assoluto niente»”<sup>146</sup>, secondo la linea più tipicamente psicologista. In questa fase il giudizio, coincidendo col processo appercettivo, si configura come consapevolezza da parte della coscienza “«del dover rappresentare così e non altrimenti»”<sup>147</sup>. L’appercezione, e il giudizio che da essa deriva, non è dunque altro che la coscienza del valere, del “dover-essere-così” che si aggiunge alla semplice percezione o rappresentazione, inteso però in maniera tutt’affatto psicologica, cioè come “sentimento di costrizione” o, come pure Lipps dice, come “coscienza di realtà”.

Ora, “nel *giudizio di percezione* la coscienza di realtà sorge immediatamente sulla base delle sensazioni, la sua «posizione» è assoluta. Invece il *giudizio* di riflessione è un processo riproduttivo – [ottenuto con l’inserimento di una rappresentazione in reazione spazio-temporale con le altre] – «il quale sfocia nella produzione del concetto di realtà». La sua posizione – che è tale nei pensieri – è relativa”<sup>148</sup>, per cui, afferma Lipps, “«il mio ‘qui e adesso’ costituisce l’ultimo perno per ogni realtà, dunque per ogni conoscenza»”<sup>149</sup>.

La seconda fase non rappresenta per Heidegger un sostanziale progresso, ma solo un recedere, da parte di Lipps, da una formulazione delle idee “estremamente psicologistica”. In questa fase, infatti, Lipps introduce l’oggettività quale criterio di distinzione del logico dallo psichico, oltre alla distinzione tra giudizi formali e giudizi materiali. Nei primi il predicato non può essere separato dal soggetto senza che questo risulti impensabile (l’aver tre lati del triangolo), mentre nei secondi la disgiunzione di soggetto e predicato è sì pensabile, ma non permette più di cogliere i soggetti concretamente esistenti (l’esser immortale dell’uomo). In base a questa distinzione, Lipps vede nel soggetto e nel predicato le sole parti contenutistiche del giudizio, mentre alla copula spetta unicamente la funzione del porli in relazione.

---

<sup>144</sup> Ivi, p. 81.

<sup>145</sup> Ivi, p. 83.

<sup>146</sup> Ivi, p. 86.

<sup>147</sup> Ivi, p. 87.

<sup>148</sup> Ivi, p. 90.

<sup>149</sup> Ivi, p. 91.

Nella terza fase Lipps perviene ad un nuovo concetto di oggetto che determina il mutamento delle precedenti espressioni “coscienza di validità” e “coscienza di oggetto” e che mette opposizione estrema proprio i concetti di oggetto e di contenuto: “I contenuti vengono sentiti, percepiti, rappresentati, gli oggetti vengono invece *pensati*. Oggetto è ciò che intendo, la cui posizione di fronte a me io «consapevolmente esperisco», è l’appercepito in opposizione al puro percepito, al contenuto. L’oggetto, in quanto situato di fronte a me, v’è non solo *in* me, ma v’è *per* me”<sup>150</sup>. Con questa distinzione Lipps credeva di superare lo psicologismo, nel quale si incorrerebbe solo qualora si confondesse l’oggetto col contenuto quale pura “evenienza” o “accidente” psicologico. Egli sostituisce ora al concetto di costrizione quello di “esigenza” (*Forderung*), l’esigenza, cioè, che l’oggetto stesso pone all’appercezione – o giudizio – di essere riconosciuto come ‘essente-così’ e non altrimenti; dal punto di vista della struttura del giudizio ciò vuol dire che è il soggetto ciò che esige (*das Fordernde*) o meno che aggiunga ad esso un predicato, mentre quest’ultimo è ciò che è esigito, mentre la copula si conferma come valere della relazione, anche quando non è esplicitamente presente, per cui “nel giudizio: questo albero sta accanto a quello, la copula sarebbe l’«accanto»”<sup>151</sup>.

Secondo Heidegger tuttavia, questo passaggio dalla costrizione psichica all’esigenza dell’oggetto che richiede di essere riconosciuta – un *atto* di riconoscimento dunque – non muterebbe sostanzialmente la prospettiva psicologista di Lipps, poiché in ultima istanza le stesse esigenze devono essere ‘vissute’ (*erlebt*), e a nulla, se non a creare ulteriori contraddizioni, doveva servire l’introduzione, da parte di Lipps, del concetto di “coscienza in generale” quale artefice del riconoscimento: “L’io sovraindividuale è «in noi o a noi immanente; e tuttavia non in noi, ma a noi trascendente... Esso è in noi, ma noi non siamo esso, e proprio in quanto non siamo esso, dobbiamo esserlo»”<sup>152</sup>. Ma, conclude Heidegger a bilancio della sua indagine, “se, nonostante questo essenziale mutamento e progresso della dottrina del giudizio, *l’essenza del giudizio viene vista in quel comportamento del soggetto psichico che è richiesto all’esigenza dell’oggetto, lo psicologismo non è superato*. (...) Tutto ciò, che ha in qualche modo il carattere del processo decorrente nel tempo, dell’essere attivo, rimane di necessità estraneo alla sfera della teoria puramente logica. *La problematica del giudizio non si trova nella sfera psichica*”<sup>153</sup>.

Ma veniamo ora alla parte più propriamente positiva della dissertazione; se lo psicologismo fallisce nel suo intento di determinare in maniera autonoma l’oggetto e lo statuto della logica a causa del suo sostanziale empirismo, a causa cioè del suo “dogmatismo *a priori*”, per il quale si considera come dato solo ciò che si offre ai sensi, bisogna invece delimitare precisamente nella sua

<sup>150</sup> Ivi, p. 102.

<sup>151</sup> Ivi, p. 108.

<sup>152</sup> Ivi, p. 113.

<sup>153</sup> Ivi, pp. 126-127.

consistenza tale ambito, tenendo presente però – precisa Heidegger, mostrando una sempre maggiore assimilazione del criterio husserliano dell'evidenza – “che il reale (come reale è da intendere tutto ciò che diviene oggetto o è nella possibilità di divenire tale, perciò anche l'«irreale») non può essere come tale dimostrato (*bewiesen*), ma soltanto mostrato (*aufgewiesen*)”<sup>154</sup>. Ora, questo reale che non è né qualcosa di empirico, fisico o psichico, né metafisico – elemento, quest'ultimo, che si caratterizza per il non esser mai disponibile con immediatezza – ma che si incontra in maniera contingente nel giudizio, consapevole o no, come “quell'elemento identico (...) che sta davanti a noi, è là”<sup>155</sup> (l'“esser giallo” del libro), questo “*esser-là*” (*Dasein*) e la sua forma (*Daseinsform*)<sup>156</sup> è ciò per cui “Lotze ha trovato (...) nel nostro patrimonio linguistico tedesco la denominazione decisiva: accanto a un «questo è là» (*das ist*) c'è un «questo vale» (*das gilt*). *La forma di realtà del fattore identico reperito nel processo del giudizio può essere solo il valere*. L'essere giallo della copertina vale in ogni caso, ma non esiste mai”<sup>157</sup>, e questo fattore identico non è altro che il contenuto del giudizio o *sense*.

Ma, si chiede ora Heidegger con un ‘gesto teoretico’ analogo a quello di Lask, che si era interrogato sulla possibilità di una analisi categoriale delle stesse categorie, “che cosa è il senso (*Sinn*)?”, o meglio, “che cosa è il senso del senso (*das Sinn des Sinnes*)?”<sup>158</sup>, precisando però subito dopo che “forse ci troviamo davanti a un ché di ultimo, a un ché di irriducibile, sul quale è esclusa una ulteriore illuminazione, ed ogni ulteriore domanda si arena necessariamente”<sup>159</sup>. Ma se una tale domanda non può avere risposta, resta che ciò a cui una teoria puramente logica del giudizio deve attenersi è il valere come modo d'essere del senso quale suo contenuto, che, non essendo qualcosa di semplice – di omogeneo (*homogenes*) dice Heidegger – può essere ulteriormente indagato, se non quanto al suo senso, almeno quanto alla sua struttura. Il conoscere che si esplica nel giudizio, non inteso come atto, è infatti “presa di possesso” (*Bemächtigung*) dell'oggetto, ha cioè una struttura relazionale, o meglio “regge una relazione (*ist also relationshaltig*)”<sup>160</sup>, precisamente la relazione tra l'oggetto e un contenuto significativo che per esso vale, l'esser giallo per la copertina ad esempio.

<sup>154</sup> Ivi, p. 128.

<sup>155</sup> Ivi, p. 132.

<sup>156</sup> Anche se in questo caso, come si noterà, l'espressione ‘*Dasein*’ non è usata da Heidegger per indicare il modo d'essere del vivente umano, questi passaggi mostrano ancora una volta di più come l'esigenza ontologica di distinguere i vari ambiti del reale ed il loro peculiare modo d'essere provenga ad Heidegger da molto lontano.

<sup>157</sup> M. HEIDEGGER, *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, cit., p. 133.

<sup>158</sup> Ivi, p. 133-134.

<sup>159</sup> Ivi, p. 134. Difficoltà di fronte alla quale, come noto, Heidegger non si arrenderà, indagando sempre più a fondo l'‘origine’ della logica stessa e del pensiero in generale precisamente in direzione di quel “*transcendens* puro e semplice” che, come senso dell'essere, sarà sempre più decisamente il tema suo proprio. Su questa precoce tensione ontologica insinuantesi si veda anche

<sup>160</sup> Ivi, p. 139.

Sulla base di questa sostanziale teoria della validità, Heidegger rilegge ora anche la tradizionale dottrina della verità come *adaequatio rei et intellectus*, interpretando la *res* sulla scia di Lask – e sempre più diversamente dallo schema neokantiano materia-forma come dalla centralità della rappresentazione<sup>161</sup> che esso poneva – come oggetto in generale, e l'*intellectus* come contenuto significativo atto a determinarlo. Ed è ormai chiaro che anche la copula quale terzo elemento del giudizio non possa indicare l'esistenza o una qualunque altra forma di relazione, ma indichi il puro e semplice valere del contenuto significativo per l'oggetto, per cui, lungi dall'essere un elemento 'accessorio' del giudizio, come in fondo riteneva Wundt, si potrebbe dire "che essa è l'elemento più essenziale e più specifico del giudizio, per il motivo evidente che in una relazione il fattore essenziale è rappresentato appunto dalla relazione prima dei membri, per quanto di certo condeterminata da questi"<sup>162</sup>; il senso del giudizio 'la copertina è gialla', ad esempio, potrà allora essere reso grammaticalmente nella meno ambigua forma 'della copertina vale l'esser giallo' così come, analogamente, la formulazione della negazione dello stesso giudizio non dovrà essere 'della copertina *non vale* l'esser giallo', ma piuttosto 'della copertina vale il *non esser giallo*', applicando così la negazione al solo predicato e mantenendo intatta la struttura relazionale del giudizio e con essa il giudizio stesso. In conclusione, più che seguire in dettaglio l'analisi heideggeriana dei vari tipi di giudizio, vorremmo ancora sottolineare come il tentativo di mediazione delle istanze realistiche neoscolastico-külpiane con il trascendentalismo gnoseologico neokantiano – più nella sua rilettura ad opera di Lask, che in quello 'tradizionale' rickertiano, come si è visto – e con la fenomenologia di Husserl, metta già qui capo ad una tensione tendente a risolversi sempre più sul versante ontologico, fino a manifestarsi poi chiaramente nel 'progetto metafisico' dello *Habilitationsschrift*: "E soltanto quando la logica pura è costruita su tali fondamenti, si potranno accostare con sicurezza maggiore i problemi gnoseologici e articolare tutta la sfera dell'«essere» nelle sue diverse modalità di realtà e si potrà evidenziare lucidamente la loro specificità e con sicurezza determinare il tipo della conoscenza d'essi e la sua portata. Quanto s'è detto possa far intuire che il lavoro che ci sta davanti vuole essere filosofico, in quanto è stato intrapreso, per servire l'*intero ultimo*'"<sup>163</sup>.

---

<sup>161</sup> Anche Husserl, criticando il relativismo psicologista di Erdmann, per il quale l'oggetto coincide con la rappresentazione, si era così espresso in proposito: "In questo modo restiamo indubbiamente nel campo della psicologia. L'oggetto è infatti per Erdmann il rappresentato, e quest'ultimo viene ancora espressamente identificato con la rappresentazione. Analogamente, la «certezza oggettiva o universale» è qualcosa di oggettivo soltanto in apparenza, in quanto «si fonda sull'accordo di tutti coloro che giudicano»"; E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, cit., I, pp. 162-163.

<sup>162</sup> Ivi, p. 143.

<sup>163</sup> Ivi, p. 151; corsivo nostro.



## **Lo Habilitationsschrift su Duns Scoto.**

### *a) Filosofia e storia: Wertphilosophie e Weltanschauung medievale.*

Presentato nella primavera del 1915 e apparso a stampa nel 1916 con una significativa aggiunta, lo scritto su Scoto è un'interpretazione modernizzante della *Grammatica speculativa* – attribuita poi dal Grabmann a Tommaso da Erfurt – che segna l'irrompere, dopo le prime prove ancora troppo acerbe, del genio filosofico del giovane allievo di Rickert. L'opera non mancò infatti di suscitare apprezzamenti da parte del Grabmann stesso, che la definì una monografia “di grande acume” e “che penetra in profondità”<sup>164</sup>, ed impressionò Natorp<sup>165</sup>, il quale, come noto, sarà il principale artefice della chiamata di Heidegger a Marburgo.

Inoltre, “il lavoro di abilitazione rappresenta l'apice dell'influenza di Lask su Heidegger”<sup>166</sup>, ma rivela anche – come del resto la dedica e la premessa dello stesso Heidegger testimoniano – l'avvicinamento alle *Ideen* di Husserl e, in generale, la condivisione dell'impostazione *weltanschaulich* della filosofia dei valori di Windelband e Rickert in special modo, non senza realizzare, tuttavia, una sintesi che preannuncia il cammino del tutto personale – qui enunciato nella forma esigenziale di un programma filosofico – che Heidegger intraprenderà a partire dal 1919 a Friburgo sotto la guida di Husserl e poi sempre più autonomamente a Marburgo. Ed è proprio da quest'ultimo aspetto metodologico-sistematico che vorremmo prendere le mosse – e dal quale l'analisi di Heidegger stesso si diparte nell'introduzione – ricordando come già in chiusura della tesi di dottorato Heidegger aveva posto tale istanza sistematica di principio come devozione alla causa dell'“intero ultimo”, che qui ritorna nel problema del “sistema delle scienze” a partire dal quale solo

---

<sup>164</sup> M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, vol. I, München 1926, pp. 145 ss., cit. in K. LEHMANN, *Metafisica, filosofia trascendentale e fenomenologia nel primo Heidegger (1912-1916)*, cit., p. 90.

<sup>165</sup> Lo ricorda Theodore Kisiel sulla base del *Nachlass* di Natorp, al quale poté avere accesso grazie al suo curatore: “It was precisely this epistemological complex of parameters in conjunction with the ascendant ‘metaphysical’ problem of historical life and consciousness which struck Paul Natorp in his reading of this Conclusion, as reflected in his personal notes (Signature MS. 831 in the Natorp Nachlass in the Marburg University Library; thanks to Dr. Uwe Bredehorn, its curator). Natorp was so impressed with the young Heidegger's book that from 1917 on (as reflected in his letters to Husserl) he made overtures to bring Heidegger to Marburg, and succeeded in getting a position for him at the seat of the ‘Marburg School’ finally in 1923”; T. KISIEL, *Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask*, cit., p. 236 (nota 14).

<sup>166</sup> Ivi, p. 202, traduzione nostra. E così, ancora, Poggi: “In realtà, è nei termini di un costante anche se non sempre esplicito richiamo alle tesi di Lask – e soprattutto a quelle della *Logik der Philosophie* – che Heidegger esamina e puntualizza le tesi fondamentali della teoria delle categorie e del significato a suo giudizio reperibile in Scoto”; S. POGGI, *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, cit., pp. 77-78. Lo stesso Rickert, nel ringraziare Heidegger per la dedica del libro, gli scrisse che aveva trovato corretto menzionare Lask, “poiché Lei gli deve molto”; lettera a Heidegger del 2 dicembre 1916, in HEIDEGGER – RICKERT, *Briefe*, p. 33, cit. in V. COSTA, *La verità del mondo*, cit., p. 52.

è possibile comprendere l'ambito tematico specifico in questione nella *Grammatica speculativa*, cioè la dottrina del significato e delle (sue) categorie: "Il lavoro da compiersi sulla dottrina delle categorie di Duns Scoto si attua dunque sotto un *punto di vista* del tutto *determinato*, ed esso potrà essere condotto almeno fino al punto in cui avremo diviso tra loro i diversi ambiti e avremo delineato con chiarezza davanti a noi la *totalità del pensabile*, per potere assegnare il suo posto all'ambito dei significati, che si dovrà trattare in seguito"<sup>167</sup>.

Ma la sistematica delle scienze non può avere il carattere di una mera raccolta dei risultati delle singole scienze positive così come si configurano storicamente, né consistere nella pretesa, definita "utopistica", di crearne di nuove; essa deve invece avere un criterio teoretico distintivo come, ad esempio, la "psicologia della conoscenza, come quella secondo le facoltà dello spirito in Bacone da Verulamio"<sup>168</sup>, oppure distinguere, in base al metodo della ricerca, tra scienze esplicative e descrittive, o secondo il metodo espositivo, tra scienze generalizzanti e individualizzanti, oppure, ancora, sulla base del "settore d'oggetti specifico", tra scienze ideali e reali. Ora, rispetto a tali modalità di articolazione sistematica, Heidegger rende manifesto l'intento della sua ricerca che abbiamo fin qui delineato, e che riterrà sempre più coincidente con il compito fondamentale e fondante della filosofia in quanto tale: "Il principio della scelta tra le differenti classificazioni risulta da ciò che questa suddivisione deve produrre per il nostro compito di fondarne la comprensione. Vogliamo sapere che cosa sia ciò su cui lavora la grammatica (come dottrina del significato) del senso di Scoto; il settore dei suoi oggetti dovrebbe essere riconosciuto nella sua specificità. Ci vediamo quindi ricondotti a qualcosa di ancora più radicale, gli *ambiti di oggetti*; e con ciò si delinea l'itinerario unicamente sul quale il nostro compito può trovare adempimento"<sup>169</sup>.

Si vede chiaramente, dunque, come anche l'interpretazione del testo di Scoto – o presunto tale – miri molto più audacemente allo scopo di definire e distinguere reciprocamente, con l'ausilio della filosofia trascendentale della validità, specie nella sua versione laskiana, i vari ambiti oggettuali e il loro impianto categoriale, nella convinzione, ancora tutta laskiana, "che le categorie aristoteliche appaiono solo come una *classe determinata di una sfera determinata* e non come le categorie *per eccellenza*"<sup>170</sup>, e che, fenomenologicamente, "non si può dimostrare con procedimento *a priori*, per via deduttiva, che esista un ambito di realtà, e ancor più non si può provare in tal modo che se ne presentino diversi. Le entità di fatto (*Tatsächlichkeiten*) si possono solo *mostrare, esibire*"<sup>171</sup>.

Ma degne di nota sono anche le considerazioni di carattere storico-metodologico con le quali Heidegger introduce il testo, considerazioni che non smetteranno di caratterizzare, anche in futuro,

---

<sup>167</sup> M. HEIDEGGER., *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 28.

<sup>168</sup> Ivi, p. 26.

<sup>169</sup> Ivi, pp. 26-27.

<sup>170</sup> Ivi, p. 27.

<sup>171</sup> Ivi, p. 29.

il suo rapporto problematico, di natura ‘teoretica’, con le discipline storiche in generale, e ben sintetizzate dal motto hegeliano posto qui in esergo: “(...) a riguardo dell’intima essenza della filosofia non ci sono né predecessori, né successori”. Difatti Heidegger, che pure si dice qui convinto della “fondamentale importanza” degli studi storico-filologici sul medioevo ad opera di autori quali Bäumker, Grabmann e Mandonnet, i cui “ricchi risultati (...) obbligano già a una revisione di inveterati giudizi sulla propensione alle formule della scolastica, circa il suo «servile» rapporto verso Aristotele, circa la sua posizione «ancillare» verso la teologia”<sup>172</sup>, sostiene parimenti la necessità di una valutazione teoretico-sistematica e di una “*divisione del lavoro*” emergente dalla presa d’atto del rapporto del tutto peculiare che la filosofia intrattiene con la sua stessa storia: “La storia della filosofia ha verso la filosofia un rapporto diverso da quello, per esempio, della storia della matematica verso la matematica. E ciò non dipende dalla *storia* della filosofia, ma dalla storia della *filosofia*”<sup>173</sup>.

In linea con la concezione della storia del neokantismo del Baden, Heidegger ritiene cioè che la storia della filosofia sia innanzitutto storia di problemi – e di problemi che nella loro struttura si ripetono – e che essa abbia un rapporto proficuo con la filosofia solo, con le parole di Trendelenburg, “là dove la storia cessa di essere puro passato”<sup>174</sup>, ma mostra anche di avvicinarsi a quelle filosofie della vita che, proprio in contrasto col teoreticismo neokantiano, prendevano sempre più piede grazie alle figure centrali di Dilthey, Nietzsche, Bergson e Simmel<sup>175</sup>: “La filosofia, come ogni altra scienza, viene considerata un valore culturale. Ma ciò che essa ha di più proprio è la pretesa di avere valenza e funzione come *valore di vita*. (...) La filosofia vive in tensione con la personalità vivente, crea dalla profondità e dalla ricchezza di vita di questa il proprio contenuto e la propria rivendicazione di valore. Per lo più, al fondo di ogni concezione filosofica sta una presa di posizione personale del filosofo. Questa circostanza, per cui ogni filosofia si caratterizza a partire dal soggetto, è stata portata da Nietzsche ad una formula che denota il suo modo di pensare

---

<sup>172</sup> Ivi, p. 6.

<sup>173</sup> Ivi, p. 7. Si ricordi che nel 1911 era apparso sulla rivista «Logos» lo scritto di Husserl *Die Philosophie als strenge Wissenschaft* che, unitamente alle *Ideen*, dovette avere non poca influenza sulla concezione heideggeriana della filosofia quale scienza fondamentale e nella relativa polemica sia contro lo storicismo che contro il naturalismo positivista. Di entrambi gli scritti dirà più tardi Heidegger: “Ma anche il saggio *La filosofia come scienza rigorosa* (1910/11) dato da Husserl come contributo al primo volume della rivista *Logos* appena fondata, conseguì una sufficiente fondazione delle sue tesi programmatiche solo grazie alle *Idee per una fenomenologia pura*”; M. HEIDEGGER, *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia*, cit., p. 192.

<sup>174</sup> M. HEIDEGGER., *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 9.

<sup>175</sup> Dell’influenza di quest’ultimo su Heidegger, Gadamer ricorda: “Fin dal 1923 ho sentito parlare con ammirazione degli ultimi scritti di Georg Simmel. Questo non era solo un generico riconoscimento della personalità filosofica di Simmel, ma indicava che Heidegger aveva trovato in tali scritti obiettivi stimoli di pensiero; come risulta chiaro a chi oggi legga il primo dei quattro «capitoli metafisici» che, sotto il titolo di *Lebensanschauung*, raccoglievano le idee che Simmel, ormai vicino alla morte, aveva sul compito della filosofia”; H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960, trad. it. di G. Vattimo, *Verità e Metodo*, Milano 1994, p. 505 (nota 138).

inesorabilmente crudo e la sua plastica forza descrittiva: «*istinto che filosofeggia*». Data la costanza della natura umana, si capisce ora come i problemi filosofici si ripetano nella storia»<sup>176</sup>.

Ora, se “riflesso della cultura moderna in genere” è la evoluta coscienza metodologica, “questo *istinto e coraggio* fortemente sviluppato del porre in questione” è precisamente ciò che invece manca al “tipo speculativo dell’uomo medievale”, sovrastato dal predominio dell’*idea di autorità* e dalla *tradizione* e sprofondante, a scapito della coscienza della sua propria individualità, nella “ricchezza del *materiale* che egli dovrebbe dominare” nonostante la sua propensione all’universalità<sup>177</sup>. In sintesi, l’uomo medievale manca di metodo se questo viene inteso in senso critico o forse, come Heidegger sembra suggerire, metacritico, in quanto non gli “riesce di porsi, in certo modo riscotendosi, spiritualmente, al di sopra del suo proprio lavoro, di riflettere consapevolmente sui problemi *come problemi*, sulla possibilità e il modo del dominio da acquisire a loro riguardo, sul loro rapporto con altri problemi e sulla loro portata”<sup>178</sup>, e ciò non per “assenza di libertà, posizione ancillare, ma [per] direzione unilaterale dello sguardo nella vita dello spirito”<sup>179</sup>. Tuttavia, Heidegger si domanda quindi se la mancanza della coscienza del metodo – e non, si badi, del metodo *tout-court* – sia una reale mancanza, rispondendo, con Lotze che “«il continuo affilamento del coltello è noioso, tuttavia, se non si ha davanti nulla da tagliare»”<sup>180</sup>.

Il metodo deve essere allora inteso in maniera ben più fondamentale (*prinzipieller*), come sapere dei *principi* e del modo della loro connessione in relazione ad un determinato ambito oggettuale, e se esso è tale, si deve allora ritenere che non sia stato affatto estraneo alla scolastica, impregnata com’è “dal genuino spirito di Aristotele”, anzi, proprio grazie a questo spirito, Heidegger vede nella scolastica, nonostante essa lavori con “realtà metafisiche”, precisamente un principio di approccio fenomenologico, grazie al quale essa “non incorre in *esplicazioni empirico-genetiche*, ma cerca di stabilire il contenuto oggettuale dei significati, e non elimina per via interpretativa ciò che si trova innanzi nell’«intendere» (*meinen*)”<sup>181</sup>: “Ma a dispetto di queste «inclusioni» metafisiche, che divengono comprensibili per l’impostazione generale del pensiero scolastico, e che come tali eliminano la «riduzione fenomenologica»[!], più esattamente la rendono impossibile, si nascondono

---

<sup>176</sup> M. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., pp. 7-8.

<sup>177</sup> Cfr. *ivi*, pp. 9-10.

<sup>178</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>179</sup> *Ibid.*

<sup>180</sup> *Ivi*, p. 12. Heidegger cita qui da H. LOTZE, *Metaphysik*, Einleitung, p. 15.

<sup>181</sup> *Ivi*, p. 13. Heidegger sembra far propria in questo caso la lezione diltheyana, come appare ancora più evidente da quanto dice poco prima, enunciando in sostanza il principio classico dell’ermeneutica romantica che da Schleiermacher doveva arrivare ad Heidegger – e rimanere per lui fondamentale ben oltre questa fase giovanile – proprio attraverso la mediazione di Dilthey, e cioè il principio del ‘non detto’: “Per una intelligenza feconda e una valutazione radicale del patrimonio di pensiero scolastico è necessario notare ciò che esso *non dice*”; *ibid.*; su questo si veda H.G. GADAMER, *Verità e Metodo*, cit., in particolare i capitoli I e II della Parte seconda.

tuttavia nel tipo di pensiero scolastico momenti di considerazione fenomenologica, forse anzi proprio in esso rilevanti nella maggior misura”<sup>182</sup>.

È dunque “la innegabile modernità” della scolastica – che infatti Heidegger aveva cercato fin qui di mediare, come si è visto, con la filosofia contemporanea –, ed in particolare di Duns Scoto, “«il più acuto di tutti gli scolastici», come l’ha definito Dilthey”<sup>183</sup>, a determinare la scelta del tema della dissertazione, che, con Windelband e von Hartmann, ha come scopo ultimo quello di “un abbozzo del sistema delle categorie”<sup>184</sup>, da realizzarsi però sul piano laskiano della determinazione del ‘modo d’essere’ dei vari ambiti oggettuali e della loro datità<sup>185</sup>. Andando perciò oltre il luogo comune secondo il quale la logica scolastica sarebbe niente di più di “una sillogistica sottilizzante e (...) una copia della logica aristotelica”<sup>186</sup>, Heidegger vede inoltre nell’insistenza di Scoto sulla *haecceitas* una “più grande e più fine vicinanza alla vita reale, alla multiformità e possibilità di tensione della vita”, ma al contempo la capacità di “staccarsi dal piano della complessità vitale, volgendosi con la stessa agevolezza verso il mondo astratto della matematica”<sup>187</sup>. Infine, secondo Heidegger, proprio nella *Grammatica speculativa* è possibile trovare, “per usare l’espressione di Husserl, una «teoria o dottrina delle forme dei significati» (*Formenlehre der Bedeutungen*), che sta in collegamento essenziale con la teoria delle categorie, in quanto essa evidenzia le varie formazioni categoriali del «significato in genere» e pone il fondamento per ogni ulteriore elaborazione dei problemi logici dei significati e delle validità”<sup>188</sup>; ciò che ora dobbiamo analizzare in dettaglio.

---

<sup>182</sup> M. HEIDEGGER., *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., pp. 13-14.

<sup>183</sup> Ivi, p. 15.

<sup>184</sup> Ivi, p. 14; così recita, più diffusamente, il rimando di Heidegger a Windelband e von Hartmann: “Windelband, a cui dobbiamo certi preziosi stimoli alla trattazione di questo problema, scrive: «E’ fuori questione che questo compito (di un abbozzo del sistema delle categorie) rappresenta il perno del movimento della scienza da Kant in poi, per chi almeno ne conosce la storia. E tutti sono pure abbastanza d’accordo che Kant stesso nel tentativo di risolverlo si è ingannato». Ed Eduard von Hartmann, il compositore della prima dottrina delle categorie strutturate modernamente, parla del «ruolo decisivo che ha sempre svolto la concezione della dottrina delle categorie per la *Weltanschauung* filosofica» e fa addirittura dipendere la storia della filosofia alla storia della dottrina delle categorie”; *ibid.*; i passi riportati sono tratti rispettivamente da W. WINDELBAND, *Vom System der Kategorien. Philos. Abhandl. Chr. Sigwart gewidm.*, Tübingen 1900, p. 45, e E. von HARTMANN, *Kategorienlehre*, Leipzig 1896, Vorwort, p. VII.

<sup>185</sup> “Non si potrà pensare, per accennare a uno dei compiti, a scrivere una *storia filosoficamente qualificata della logica scolastica del medioevo* prima che i problemi estremi e più importanti della logica e della metafisica aristotelica siano risolti, come ha avvertito Emil Lask nel suo libro sul giudizio, ricco di problemi”; M. HEIDEGGER., *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 17.

<sup>186</sup> Ivi, p. 14.

<sup>187</sup> Ivi, p. 15.

<sup>188</sup> *Ibid.* Ci sembra opportuno qui sottolineare quanto distante da quella di Heidegger fosse invece la valutazione della logica aristotelico-scolastica – ma della tradizione in genere – da parte di Husserl: “Se si ammette l’identità dei concetti di «disciplina normativa» e «tecnologia» è allora naturale che il legame che unifica le verità logiche in una disciplina sarà lo scopo-guida, e non la loro omogeneità intrinseca. Ma allora è visibilmente assurdo tracciare alla logica confini tanto ristretti come fa la logica aristotelica tradizionale – dal momento che proprio ad essa finisce con il ridursi la logica «pura». E’ assurdo porre alla logica uno scopo e allo stesso tempo escludere da essa classi di norme e indagini normative attinenti ad esso. I sostenitori della logica pura subiscono perciò ancora il fascino della tradizione; in loro è ancora onnipotente lo strano incanto che il vuoto formulismo della logica scolastica ha esercitato per millenni”; E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, cit., I, pp. 53-54.

b) *Oggettualità in genere, oggetto naturale, matematico e metafisico: l'ens, l'Unum transcendens, l'Uno matematico.*

Indicativo dello slittamento di significato o della sussunzione del realismo aristotelico-scolastico in schemi interpretativi idealistico-trascedentali – e dunque tendenzialmente platonizzanti – è già il punto di partenza dell'analisi heideggeriana, secondo la quale l'*ens* viene letto come oggetto, e, di conseguenza, l'essere come oggettualità in genere (*Gegenständliches*): “Tutte le cose sono oggetti e ciascuna di esse è un oggetto. *Primum objectum est ens ut commune omnibus*”<sup>189</sup>. Salta immediatamente agli occhi, in quest'attacco, la prospettiva laskiana a partire dalla quale Heidegger interpreta Scoto, e risulta ancora più evidente se si considera che quello dell'oggettualità è indicato come il momento dell'immediata datità precategoriale o *Ur-Kategorie*: “*Aliquid indifferens concipimus*: cogliamo, concepiamo qualcosa che è ancora preliminare a ogni determinata conformazione categoriale. L'*ens* significa quindi il senso complessivo della sfera degli oggetti *in genere*, l'aspetto di ciò che permane nell'oggettuale, è la categoria delle categorie”<sup>190</sup>.

L'*ens* è pertanto uno dei *maxime scibilia*, sia nel senso della massima certezza, aspetto psicologico che Heidegger non prende qui in considerazione, sia nel ben più importante senso logico-trascedentale per cui esso è “*condizione della possibilità di conoscenza d'oggetti in genere*”<sup>191</sup>, ciò che gli scolastici denominano appunto un *transcendens*, “un che di *ultimo*, di *supremo*, dietro il quale non si può più risalire indagando [e] (...) che non ha più su di sé alcun genere in cui posa essere contenuto, di esso non si può predicare più nulla”<sup>192</sup>; come tale l'*ens* è inoltre ‘misura’ degli altri trascendentali in quanto convertibili con esso: l'*unum*, il *verum*, il *bonum*. Ora, proprio come nella tesi di dottorato Heidegger aveva insistito, sulla scia di Lask, sul carattere relazionale del giudizio attraverso la copula, che riconosce tuttavia, senza porlo esso stesso, il carattere in sé relazionale dell'oggetto come inclusione del materiale nella forma, viene qui ribadito che l'*ens* non è qualcosa di in sé conchiuso ed immobile, ma implica già in sé la relazione a

---

<sup>189</sup> M. HEIDEGGER., *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 33. Sottolinea a proposito Volpi: “Conseguenza immediata della ipostatizzazione dell'essere è il fatto che Heidegger, esponendo Scoto, ‘salta’ la molteplicità del reale, per prendere le mosse dalla considerazione dell'essere, al quale spetta priorità logica e ontologica”; F. VOLPI, *Heidegger e Brentano*, cit., pp. 116-117.

<sup>190</sup> Ivi, pp. 33-34.

<sup>191</sup> Ivi, p. 34.

<sup>192</sup> *Ibid.*

qualcosa d'altro in quanto origine dell'identità e insieme di “quel movimento circolare del pensare (...) come atto con cui ci si impadronisce dell'oggetto”<sup>193</sup> (*Gegenstandsbemächtigung*).

Per dirla con Hegel “«Alcunché è ciò che è solo nel suo limite»”, e con Scoto “*idem et diversum sunt contraria immediata circa ens et convertibilia*”, che Heidegger legge in questo modo: “L'uno e l'altro qualcosa si danno subito immediatamente con l'oggetto in genere”<sup>194</sup>, secondo il principio della *heteròthesis* con cui Heidegger riprende il concetto rickertiano del reale come “continuo eterogeneo”<sup>195</sup>. Il vero principio della modernità della *Grammatica speculativa* consiste tuttavia nell'applicabilità delle categorie di *idem et diversum* non solo all'ambito della realtà naturale, ma a qualunque ‘res’, termine col quale Scoto intenderebbe “tutto ciò che in genere non sia nulla”, e nulla è “tutto ciò che non implica contraddizione”<sup>196</sup>, sia esso un *ens reale* o un *ens rationis*. Ma Scoto non si ferma a questo, distinguendo ancora – come si è visto nella precedente nota 195 – tra l'*unum transcendens*, convertibile con l'*ens* e quindi attribuibile a qualsiasi oggetto di qualsiasi natura, e l'*unum* come *principio del numero* e quindi del ‘quantitativo’, che è cosa ben diversa dalla pura molteplicità (*Mererleiheit*) del continuo eterogeneo, determinato dalle categorie di identità e differenza. Ciò implica che l'*unum transcendens*, così come gli altri trascendentali convertibili con l'*ens*, non costituisce un oggetto autonomo da aggiungersi a quest'ultimo né possiede il suo stesso grado di originarietà, ma si dà insieme ad esso solo per mezzo di un determinato modo del considerare (*respectus*), mentre “l'*unum* come numero (...) è esso stesso oggetto, un caso del tutto specifico di *oggettualità*”<sup>197</sup>: “Ogni oggetto è un oggetto in sé e per sé. l'*unum* si dà invece immediatamente con il *quid* come sua forma (determinazione, determinatezza). La convertibilità non vuol dire una distinzione assoluta di due oggetti, ma solo una diversa modalità di possibile considerazione, una diversa determinatezza del contenuto uno. (...) L'*unum transcendens* è qualcosa d'inerte all'oggetto, qualcosa *mediante* cui un oggetto diviene un oggetto”<sup>198</sup>.

L'*unum transcendens* non è pertanto niente di “*positivamente contenutistico*”, com'è invece l'*ens*, ma ha in sé il carattere della *privazione*, ed essendo, d'altra parte, la *multitudo* privazione

---

<sup>193</sup> Ivi, pp. 35-36.

<sup>194</sup> Ivi, p. 36.

<sup>195</sup> Qui, come più avanti a proposito della distinzione tra l'uno trascendentale e l'uno numerico, Heidegger si richiama esplicitamente al testo di Rickert, *Das Eine, die Einheit, und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffes*, «Logos», II (1911-12). Si veda a proposito il passo seguente che dà bene il senso dell'operazione ermeneutica heideggeriana: “Queste situazioni di fatto (*Sachlagen*) primitive e in apparenza così vuote sono state messe di nuovo in risalto con tutto il rigore solo recentemente da un pensatore moderno, in uno studio che guadagna ancora in profondità e sottigliezza perché è sorto sul terreno della filosofia trascendentale. Esso mostra la distinzione fondamentale tra l'un qualcosa e l'uno [numerico]”, in altre parole, dimostra che il numero non è una struttura a configurazione (*Gebilde*) logica, non si dà ancora affatto con l'oggetto in genere. In quel che segue si mostrerà quanto Duns Scoto che, osserviamo di passaggio, ha coltivato ‘con passione’ studi matematici, si sia preoccupato delle distinzioni sul concetto dell'*unum*, concetto che non è estraneo in assoluto alla scolastica, altrimenti Rickert non avrebbe potuto premettere alla sua importante ricerca una frase tratta da Meister Eckart”; M. HEIDEGGER., *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., pp. 36-37.

<sup>196</sup> Ivi, p. 38.

<sup>197</sup> Ivi, p. 40.

<sup>198</sup> *Ibid.*

dell'*unum*, se ne dovrebbe concludere che “l'*unum* è la *privazione di una privazione*”<sup>199</sup>. E tuttavia l'*unum*, che si predica infatti anche quale determinatezza dell'Essere divino, deve pur avere in sé un carattere positivo che Heidegger, anticipando le analisi della sfera del significato, chiarisce di nuovo a partire dal modo della datità (*quendam modum se habendi*) che l'*unum* conferisce all'oggetto e della significazione (*modus significandi*), secondo il modo della correlazione noetico-noematica delle *Ideen* di Husserl: “In rapporto alla situazione oggettiva, pertanto, l'*unum* significa qualcosa di positivo, riguardo invece al modo di significare (*modus significandi*) esso indica una privazione. L'*unum* è *privazione di quella privazione*, che sta nel *multum*, questo, per parte sua, è *privazione dell'unum*; così avviene che l'*unum* sia definito attraverso il *multum* e viceversa. Ora dovrebbe essersi chiarito in qual maniera l'*unum* sopravviene all'oggetto: *esso gli conferisce una determinatezza mediante il modo di significare privativo*.”

Un oggetto è *un oggetto*, e non un altro”<sup>200</sup>. Sorge però a questo punto la difficoltà di determinare precisamente il rapporto d'opposizione tra l'*idem* e il *diversum*; esso non può essere infatti caratterizzato dalla semplice negazione (opposizione contraddittoria), valida per l'ambito logico, poiché essa “«fa del qualcosa solo un non-qualcosa o il nulla, fa per così dire scomparire l'oggetto in assoluto e, ugualmente, in virtù della non identità non può mai sorgere alterità o diversità»”<sup>201</sup>; né, d'altra parte, la relazione può essere caratterizzata dalla privazione, la quale si dà certo nell'ambito dell'*ens* e non nullifica un elemento della relazione come l'opposizione contraddittoria, e “tuttavia non pone alcun oggetto come membro della relazione”<sup>202</sup>, la cui unica legge non può essere pertanto che quella di contrarietà.

Pertanto, se il principio dell'ambito del reale – nel senso indicato della *res*, coincidente con l'*ens* – come continuo eterogeneo è l'*unum transcendens*, la sua categoria regionale è la contrarietà, ed è da essa che eteroteticamente ha origine il pensiero<sup>203</sup>. Ma si è detto che Scoto distingue l'*unum transcendens* dall'uno numerico; la mera moltitudine (*Menge*) come contrario dell'*unum* non scaturisce infatti da quest'ultimo e non è ancora molteplicità in senso quantitativo, non sottostà ad “alcun ordine” e, pertanto, non fa parte dell'ambito matematico – *non omnis multitudo causat numerum simpliciter*, afferma infatti Scoto. Qual è dunque il carattere specifico dell'uno come principio del numero? Per poter essere tale ed appartenere così al puro ambito matematico – e non

<sup>199</sup> Ivi, p. 42.

<sup>200</sup> Ivi, p. 43.

<sup>201</sup> Ivi, p. 44. Heidegger cita qui da H. RICKERT, *Das Eine*, cit., p. 36.

<sup>202</sup> Ivi, pp. 45-46.

<sup>203</sup> Richiamandosi ancora allo scritto di Rickert citato Heidegger afferma: “Per il presente studio è importante solo la percezione intellettuale che l'*unum* come *transcendens*, come determinazione originaria dell'oggetto, esige con la stessa originarietà il *multum*, che quindi l'*heteròthesis* è la vera «origine» del pensiero dell'oggetto. «Già l'inizio logico [] ... deve essere costituito dall'uno e dall'altro, poiché non si dà alcun oggetto quando non si dà l'uno e l'altro, e il soggetto non può affatto cominciare a pensare logicamente, se già al suo primo passo 'd'un colpo solo' non pensa l'uno e l'altro»”; ivi, p. 46.



essere pertanto considerata come un *accidens* degli enti reali<sup>204</sup> i quali, si è visto, costituiscono una moltitudine eterogenea non sottoposta ad alcun principio di ordinamento – il numero deve invece appartenere ad un *medium* omogeneo, che è la quantità: “La quantità è la categoria costitutiva dell’ambito dei numeri”<sup>205</sup>, i quali, a loro volta, non sono “una realtà che si addiziona agli oggetti, ma un *ens rationis*, una *forma* del pensiero, con cui la *coscienza* raccoglie insieme gli oggetti dati”<sup>206</sup>. Tuttavia, fa notare a questo punto Heidegger, se la quantità è categoria dell’ambito matematico e non può appartenere all’ambito reale, deve essa stessa essere resa comprensibile a partire da un criterio per così dire ‘intramatemático’, e cioè a partire dalla *misurabilità*<sup>207</sup>; ma Scoto non fa sua questa tesi, poiché la misurabilità “è una proprietà di ciò che è soggetto alla quantità, [mentre] la quantità in sé non è nulla di quantitativo”<sup>208</sup>.

Il principio della quantità, che ne determina a sua volta la misurabilità, viene pertanto individuato da Scoto nella *divisibilitas in partes eiusdem rationis*, cioè a dire nell’appartenenza dei numeri ad un *continuum* omogeneo “composto da *discreta*” di cui costituisce “la *legalità seriale* (*Reihengesetzlichkeit*)”: “In tal modo la determinatezza del numero viene conosciuta mediante la legge seriale. Il numero, assumendo nella serie (*situ distinguitur*) un posto (*situs* appunto) sufficientemente determinato, è anche a sufficienza determinato come questo *uno* e identico numero. L’ ‘uno’ numerico è quindi della stessa specie dei numeri misurati *con* esso; i singoli numeri si distinguono solo mediante il *posto* nella serie (*situ recte distinguitur propter maiorem vel minorem replicationem talium unitatum*)”<sup>209</sup>.

Heidegger ha così distinto chiaramente il piano della realtà, il continuo eterogeneo con la sua categoria della contrarietà, dall’ambito omogeneo matematico, fondato sulla categoria della quantità, ma non è tutto; nella parte finale di questo primo capitolo Heidegger opera, in poche ma densissime pagine, l’ulteriore distinzione tra la realtà naturale e quella metafisica, toccando insieme il problema gnoseologico cruciale del rapporto di questi ambiti tra loro e con la conoscenza matematica, e delineando, con esso, i caratteri della *Weltanschauung* medievale. Infatti, anche se “la forma d’unità si aggiunge agli oggetti in virtù della *coscienza*”, non appartenendo in sé se non

<sup>204</sup> “Ma la quantità rientra pure tra le dieci categorie che valgono per la *realtà della natura*, essa è, più precisamente, un *accidens*, una proprietà. Tuttavia la matematica non è appunto una scienza naturale e del pari non si occupa, come mostra l’ambito *autonomo* dei numeri, dell’accidentale. La quantità non è l’oggetto della matematica nel senso che di essa si possa predicare l’inerenza alla sostanza, *sed quasi medium supponitur*. Delle sostanze, come in genere della realtà di natura, nella matematica, non si dispone. La quantità nella matematica ha un significato e una funzione totalmente diversa che nella realtà naturale”; ivi, p. 50.

<sup>205</sup> Ivi, p. 51.

<sup>206</sup> Ivi, p. 58.

<sup>207</sup> “Poiché il numero puro non è una struttura reale, appartenente alla realtà (*Wirklichkeit*) corporea o psichica, ma ha consistenza nell’ambito di ciò che *non è sensibile*, anche la forma che gli conferisce unità deve essere desunta da lì. Di quale specie è l’ambito di realtà delle matematiche? Si è detto prima che la quantità è la categoria costitutiva dell’ambito degli oggetti matematici. Se essa è ciò, allora anche la forma conferente determinatezza deve poter essere resa comprensibile a partire dalla quantità”; Ivi, p. 59.

<sup>208</sup> Ivi, p. 60.

<sup>209</sup> *Ibid.*

all'ente matematico stesso (il numero), è un fatto che noi applichiamo correntemente la 'forma-numero', omogenea e non sensibile, agli enti reali, eterogenei e sensibili. Rifacendosi al decisivo concetto laskiano – che abbiamo già incontrato in precedenza e che ritroveremo in seguito circa il problema delle categorie – della “determinazione materiale della forma”, Heidegger chiarisce innanzitutto quanto segue: “*Forma* è un concetto correlativo, la forma è forma di un materiale, ogni materiale si trova in forma. Il materiale è inoltre sempre in una forma ad esso adeguata; in altri termini: la forma riceve il suo significato a partire dal materiale. Quando perciò vogliamo afferrare la forma di unità nella sfera del mondo reale, ci vediamo rimandati al materiale stesso da raccogliere in unità, materiale da cui dipende, in certo modo, decidere quale forma di una determinata specie è in grado di unirla. Il punto di gravità dell'interesse viene posto così sullo studio della costituzione categoriale della realtà, sensibile come sovrasensibile, e in tal modo l'esecuzione del nostro compito vero e proprio, la partizione degli ambiti di realtà, nell'atto di rendere concepibile la forma d'unità che domina nel mondo reale, avanza d'un passo importante”<sup>210</sup>.

E dunque, se, come dice Scoto, il numero è un *ens rationis*, della realtà effettiva (*Wirklichkeit*) faranno invece parte gli *entia extra animam*, laddove “se si prende la parola *anima* nel significato di coscienza, allora *extra animam* indica la realtà che trascende la coscienza e comprende in sé l'elemento psichico e quello fisico; e non solo ciò, ma anche la realtà sovrasensibile dell'essere assoluto *di Dio*”<sup>211</sup>. Come deve essere dunque pensata l'individualità, questa “*entità ultima e irriducibile*” allo stesso concetto di oggetto in genere e dunque non identificabile con l'*unum transcendens*, “l'oggetto reale κατ'ἐξοχήν” caratterizzato spazio-temporalmente, ciò che Scoto definisce *haecceitas*? Se essa, come si è detto, non può essere ricompresa nella serialità numerica omogenea poiché, se si considerano ‘5 alberi’, “nel singolo albero non è affatto posto il motivo per essere in una numerazione, per esempio, il quinto”<sup>212</sup>, deve allora darsi comunque una forma di omogeneità che tale numerazione renda possibile.

Questa relativa omogeneità può essere infatti ottenuta grazie ad un “*determinato respectus*” mediante il quale “viene *eliminato e risolto (aufgehoben)* il discreto eterogeneo”<sup>213</sup>, poiché “la realtà empirica, come molteplicità assoluta, è (...) un concetto limite”<sup>214</sup>; tale *respectus* è fornito dall'*analogia*, ed è qui che il principio laskiano della forma appena ricordato mostra tutto il suo potenziale metodologico (ontologico?): “Quando si dice che la realtà empirica mostra una determinata struttura categoriale, ciò significa che essa è formata, determinata, ordinata. Dove c'è

<sup>210</sup> Ivi, p. 62-63.

<sup>211</sup> Ivi, p. 63.

<sup>212</sup> Ivi, p. 65.

<sup>213</sup> Ivi, p. 66.

<sup>214</sup> *Ibid.*

ordine, fosse anche il più semplice, non si può già più parlare di una molteplicità assoluta. (...) Il mondo ambiente naturale per l'uomo medievale è al tempo stesso anche il *mondo sovrasensibile*, di cui è consapevole con altrettanta continuità e forza d'impressione, è già categorialmente determinato. Mondo sensibile e sovrasensibile, unitamente alle loro relazioni reciproche, sono inseriti in un ordine. Anticipando, addurrò il lineamento principale di quest'ordine: esso è *dominato dall'analogia*. Finora non abbiamo incontrato questo concetto. Conosciamo solo il continuo omogeneo e la molteplicità assoluta del continuo eterogeneo. Con l'analogia ci troviamo di fronte a un nuovo *carattere ordinativo*"<sup>215</sup>.

In particolare, il tipo di analogia sotto il cui segno è posto il reale è quello *per attributionem*, per la quale "*ciò che sta in analogia, non è né totalmente diverso, né totalmente identico*"<sup>216</sup>, ma varia a seconda dell'ambito al quale l'attributo si applica nella predicazione; inoltre, ciò comporta che vi possano essere diverse specie di unità e di unificazione oltre a quella di tipo matematico, come l'*unitas Dei*, scaturente dall'atto creativo divino, e l'*unitas generis metaphysici*, secondo la quale l'unità contiene in sé *passive* la pluralità. L'analogia permette di gettare un ponte tra questi due ambiti, e tuttavia, in ultima istanza – annuncia Heidegger – "si mostrerà come la misurazione abbia il carattere del *giudizio sui valori* e della *determinazione di essi*. L'unità è la *misura* della molteplicità che da essa scaturisce, e, se diversa è l'unità, diversa è pure la *specie* della misurazione"<sup>217</sup>. Ora, per l'uomo medievale tale *respectus* è costituito dal grado di esistenza dei due ambiti, 'valutato' precisamente a partire dal grado di esistenza divino per cui – secondo un linguaggio e una struttura argomentativa che Heidegger utilizzerà anche in seguito per esprimere il carattere di evento dell'essere – "nel più rigoroso e assoluto senso è reale *solo Dio*. Egli è l'Assoluto, che è *esistenza, la quale esiste nell'essenza e si essenzia [west] nell'esistenza*. La realtà naturale, il *reale sensibile*, esiste solo come creato, non è esistenza come l'assoluto, ma *ha* esistenza in virtù della *communicabilitas*, con ciò incontriamo il momento o aspetto dell'eterogeneità dell'analogia. *La diversità sta nel grado della realtà. L'unum infinitum* come realtà che fa centro su se stessa, che è assoluta, è quanto *ha maggior valore*, è il criterio per antonomasia per ogni realtà"<sup>218</sup>. Tutto ciò comporta la decisiva conseguenza – cui mira questa parte finale dell'analisi dell'*unum* e che rivela l'aver presente, da parte di Heidegger, il dibattito neokantiano circa la metodologia delle scienze dello spirito ed in particolare la distinzione tra 'nomotetico' e 'idiografico'<sup>219</sup> – che se nell'ambito del reale sensibile valgono le categorie aristoteliche, delle quali

<sup>215</sup> *Ibid.*

<sup>216</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>217</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>218</sup> *Ivi*, p. 69. Abbiamo modificato la traduzione del tedesco '*west*', che, riteniamo, veniva reso in maniera del tutto equivoca con 'dimostra'.

<sup>219</sup> Si tenga presente che nello stesso 1916 era apparso lo scritto di *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», CLXI (1916), pp. 173-188, nel quale Heidegger distingueva

la sostanza è la primaria<sup>220</sup> (si ricordi la lettura brentaniana di Aristotele, univocista e platonizzante), esse non possono valere per l'Assoluto, poiché esso non può essere ulteriormente specificato per generi e specie, e che, d'altra parte, se il *respectus* quantitativo della misurazione non si applica al mondo reale, il metodo delle scienze matematico-naturali, sovrane nel loro ambito, non può essere considerato il metodo della conoscenza *tout-court*: “Dagli sviluppi precedenti, che naturalmente non possono essere misurati in senso critico sulla logica moderna, dovrebbe essere scaturito questo: che tra *unum* e *unum* sussistono distinzioni notevoli, che soprattutto il numero puro non è in grado di cogliere la realtà empirica e inoltre l'elemento *storico* nella sua *individualità*, che a ciò non bastano nemmeno sistemi seriali il cui punto di intersezione comune dovrebbe essere l'individualità. Poiché la serie, e *a fortiori* sistemi seriali, hanno la sussistenza solo nell'ambito omogeneo, tentativi del genere per rappresentare l'individuale sono *a priori* destituiti di prospettive. La conoscenza matematica e quella delle scienze naturali non è la conoscenza”<sup>221</sup>. Pertanto, il pensiero della scolastica, che nell'attenzione alla *haecceitas* “si attiene al carattere di saldezza concreta della realtà naturale”<sup>222</sup>, non può essere considerato secondo Heidegger naturalismo; esso è piuttosto *spiritualismo*, in quanto fondato su una *Weltanschauung* propriamente metafisica all'interno della quale viene poi posto il problema (“ingenuo o critico”) della realtà contro “ogni dualismo, [ma anche] senza riaffondare in un impossibile monismo”<sup>223</sup>, ciò da cui Heidegger stesso era partito.

c) *Il Verum, la realtà logica e quella psichica.*

Heidegger passa quindi a trattare il secondo dei *transcendentia*, il *verum*, definendo innanzitutto che se criterio per la determinazione dei trascendentali è la convertibilità con l'*ens* e questo va

---

sostanzialmente il concetto di tempo omogeneo-quantitativo delle scienze naturali, da quello qualitativo delle scienze storiche.

<sup>220</sup> “Entro il mondo reale sensibile, in cui hanno validità le dieci note categorie aristoteliche, alla sostanza spetta la vera e propria esistenza reale. Gli accidenti hanno realtà solo in quanto ineriscono alla sostanza, *partecipano* [!] della sua realtà. Gli accidenti sono *entia per attributionem ad subjectum*. La sostanza, analogamente all'Assoluto, è un *genus metaphysicum*. Lo stesso rapporto di analogia si continua ora nell'ambito degli accidenti, tra i quali ne esiste uno che può divenire ‘di per sé’ accidente, la quantità, mentre gli altri possono appartenere alla sostanza solo mediante essa. L'ordine, nell'ambito reale, *non* è quindi un ordine della pura generalizzazione in conformità al genere, verificandosi la quale ai ‘sottocasi’ spetta il significato del *genus nello stesso senso*, come, per esempio, accade nella sistematica della zoologia e della botanica”; M. HEIDEGGER., *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 70.

<sup>221</sup> Ivi, p. 71.

<sup>222</sup> Ivi, p. 72.

<sup>223</sup> *Ibid.*

inteso come oggetto in genere, anche il *verum* deve essere allora con esso convertibile, per cui “ogni oggetto è un oggetto. Ogni oggetto è un vero oggetto”<sup>224</sup>. Analogamente all’*unum*, il *verum* non pone di bel nuovo un oggetto né “aggiunge nulla di nuovo all’oggetto in senso ‘cosale’ (*sachlich*)”<sup>225</sup>, ma va considerato come “*rapporto formale*”, è anch’esso un modo di avere l’oggetto (*quendam modum se habendi*) e di averlo per la conoscenza da parte di un soggetto: “la filosofia trascendentale ha trovato l’espressione più rigorosa per designare questo rapporto: l’oggetto è oggetto solo in quanto oggetto della conoscenza; la conoscenza è conoscenza solo come conoscenza dell’oggetto. Non v’è *objectum* senza *subjectum*”<sup>226</sup>. Si vede subito come qui le cose si complichino rispetto a Lask per il quale, si ricorderà, l’oggetto è sì immediatamente coincidente col vero – e su ciò Heidegger sostanzialmente lo segue – ma anche indipendente dal piano della conoscenza e del giudizio. Lask aveva pertanto operato una “contrapposizione fra due dimensioni fondamentali della filosofia teoretica: fra aletheiologia e gnoseologia, tra il problema (primario) della verità e il problema (secondario) del conoscere in senso stretto”<sup>227</sup>, mentre Heidegger pare voler rimettere insieme i due piani, o quantomeno porre il problema della loro ‘comunicabilità’.

Del resto, fin dal primo capitolo, Heidegger era stato chiaro sul progetto dell’opera, intendendo, ci sembra, non solo distinguere il modo d’essere dei vari ambiti dell’ente con le loro categorie regionali, ma anche cercare, come risulterà più evidente dalla analisi del giudizio e del significato, una possibile soluzione al problema del loro rapporto, senza il quale non si potrebbe che ricadere nelle opposte e unilaterali prospettive del realismo (ingenuo o critico) e dell’idealismo trascendentale (Rickert), come pare emergere dal passo seguente: “Se si riflette che alla realtà empirica viene impressa una forma variata in primissimo luogo mediante le parole del linguaggio, più precisamente mediante i loro significati, in quanto solo determinati ‘lati’ di essa entrano nel significato, se si considera che i significati e le loro forme pure sono determinati in qualche modo dalla realtà effettuale in quanto materiale, è facile percepire che una dottrina delle forme dei significati, quale si deve poter esporre nel corso del nostro studio, per intendere le singole forme deve stabilire un rapporto con la realtà empirica”<sup>228</sup>.

Ora, se è chiaro che la concezione laskiana dell’oggetto come materia già sempre rivestita di una forma, la quale, anzi, varia il suo stesso significato a seconda del materiale cui si applica – secondo il principio della determinazione materiale della forma –, permetteva ad Heidegger di scansare la soluzione idealistico-trascendentale del rapporto tra materia e forma, oggetto e categorie, sensibilità e intelletto, non v’è dubbio che qui il tema della soggettività ritorni

---

<sup>224</sup> Ivi, p. 89.

<sup>225</sup> Ivi, p. 91.

<sup>226</sup> *Ibid.*

<sup>227</sup> R. LAZZARI, *Emil Lask e le Ricerche Logiche di Husserl*, cit., p. 195.

<sup>228</sup> Ivi, p. 73.

prepotentemente in gioco, rendendo problematica la bipartizione laskiana tra aletheiologia (oggetto, verità, materia-forma) e gnoseologia (conoscenza, giudizio, soggetto-oggetto), ma senza riprendere, d'altra parte, la soluzione rickertiana al problema, ritenuto invece legittimo, del rapporto tra momento soggettivo e oggettivo. “La forma invero – sostiene infatti Heidegger citando Lask – è il fattore conferente determinatezza. Determinabilità è ‘poter affici’ (*Betreffbarkeit*) (Lask) dalla forma. Determinatezza è ‘affectum esse’ (*Betroffenheit*) dalla forma. A questo modo, *alcunché sopravviene all’oggetto in ragione della conoscenza*. (...) L’oggetto, passato dalla determinabilità alla determinatezza, sta in tal modo esso stesso nella conoscenza. L’oggetto ora è nel soggetto conoscente, come il conosciuto in colui che conosce. La X della equivalenza conoscitiva è risolta, l’oggetto è entrato nella conoscenza. (...) ogni oggetto ha possibilità di relazione con la conoscenza, in cui unicamente si può parlare in senso proprio di verità. *Ogni oggetto è un oggetto e come tale riferito alla conoscenza*”<sup>229</sup>. Ci sembra di qui evidente lo slittamento rispetto a Lask, per il quale la verità, in senso primario, concerne il momento dell’oggetto con la sua datità originaria – “sovraoppositiva” rispetto all’alternativa vero-falso del giudizio la definisce appunto Lask – ciò che Scoto, secondo Heidegger, riconoscerebbe come *simplex apprehensio*, il “semplice avere un oggetto [che] ha per suo opposto non la falsità, ma la condizione del *non conosciuto*, la *non conoscenza*”<sup>230</sup>. Subito dopo aggiunge infatti Heidegger: “In certo senso, anche il semplice rappresentarsi, il ‘portare-qualcosa-ad-essere-dato-per se stessi’, può essere chiamato *falso*, in quanto colga l’oggetto in una determinatezza che *non* gli spetta. Questo significato in sé falso può però giungere ad essere conosciuto; anche se non consente affatto d’essere riempito mediante un ‘oggetto’, comunque è qualcosa di oggettuale, un *quid nominis*, un significato, esente dal carattere di giudizio. Poiché il dato, in ogni caso, diviene oggetto come dato, il semplice rappresentarsi (porsi innanzi, *Vor-stellen*) è anch’esso sempre vero. Qui misura e misurato coincidono in uno. (...) La conoscenza, la cui verità ha per opposto la *falsità*, è il *giudizio*. Il giudizio è ciò che si può chiamare *vero* in senso *proprio e autentico*”<sup>231</sup>.

Heidegger ribadisce quindi la sua teoria del giudizio come “unità articolata” (*complexum*) dall’elemento unificante costituito dalla copula, il cui senso non è quello dell’esistere reale (*wirklich*); con essa “*si intende invece il modo di realtà (esse verum), per la cui designazione oggi abbiamo a disposizione la felice espressione ‘valere’ (Gelten)*”<sup>232</sup>. Tuttavia, Heidegger ritiene che con ciò Scoto non abbia inteso sostenere una teoria della verità come riproduzione o copia, poiché la relazione di conformità all’oggetto che il giudizio realizza non va intesa come se essa “*esistesse*

<sup>229</sup> Ivi, p. 90; corsivo nostro.

<sup>230</sup> Ivi, p. 91. E precisamente in questo modo Heidegger interpreterà, come vedremo nel prossimo capitolo, il *voεĩv* aristotelico come opposto all’*αγνοία*, ma solo dopo esser passato – a conferma di quanto andiamo dicendo – dalla centralità del giudizio a quella del concetto husserliano di evidenza.

<sup>231</sup> Ivi, pp. 91-92.

<sup>232</sup> Ivi, pp. 92-93.

anche in qualità di relazione *ontologica*<sup>233</sup>, ciò che presuppone l'identificazione del conoscere con il rappresentare come attività psicologica e contro cui Husserl, Lask e lo stesso Heidegger, come risulterà ormai chiaro, si battono: “ora, non è semplicemente possibile confrontare il senso del giudizio con gli oggetti reali (*realen*) perché io so degli oggetti reali appunto solo, di nuovo, mediante la conoscenza, il giudizio. Un oggetto che non sia conosciuto, per me non è un oggetto. Noi non possiamo travalicare il contenuto del giudizio in quanto tale per approdare agli oggetti reali in sé. La teoria della riproduzione o copia qui offre una difficoltà insuperabile. Di conseguenza, Duns Scoto rinuncia a tale teoria e si decide per l'immanenza”<sup>234</sup>.

Ora, anche tale richiamo di Heidegger all'immanenza va letto con attenzione, poiché si potrebbe vedere qui un'aperta sconfessione della teoria laskiana dell'oggetto come vero – che pure Heidegger condivide – e uno sbilanciamento verso una completa ‘trascendentalizzazione’ dell'oggetto di tenore decisamente idealistico, problema di cui Heidegger mostra piena consapevolezza: “In quel modo non viene eliminata per via di discussione la realtà del mondo esterno e non viene preso partito per il ‘soggettivismo’, l' ‘idealismo’ o comunque si chiamino tutti gli spettri gnoseologici. L'idea dell'immanenza, retamente intesa, non toglie di mezzo la realtà non volatilizza il mondo esterno facendone un sogno, ma *proprio mediante il primato assoluto del senso dotato di validità si giudicano severamente tutte le teorie della conoscenza fisiologiche, psicologiche ed economico-pragmatistiche, e viene fondata inconcussamente la validità assoluta della verità, l'oggettività autentica*”<sup>235</sup>. Se dunque il giudizio viene riconosciuto come “eterogeneo” rispetto agli oggetti, se esso li significa in maniera non analoga e si configura pertanto come “un segno *equivoco*”<sup>236</sup> che tuttavia, nel suo carattere di rimando, rimane sul piano dell'immanenza, senza coincidere peraltro con l'atto psicologicamente inteso, come si potrà conciliare tutto ciò con quell'istanza realistica, aristotelica – o comunque la si voglia intendere – che Heidegger, proprio grazie a Lask (e Husserl) cercava di mantener viva?

Ancora una volta, ci sembra che tale difficoltà non possa essere risolta che con il ricorso al principio per cui le forme categoriali intanto possono essere applicate nel giudizio in quanto si danno già preteoreticamente sul piano della percezione come aderenti ad un dato materiale: “questo entrare della realtà nel senso è possibile solo così che, mediante l'elemento logico, la realtà venga afferrata in certo qual modo, da essa venga fatto scaturire qualche cosa, e in tal maniera sia distinto, delimitato e ordinato. Ciò che crea l'ordine è qualcosa che ha *qualità di forma*; le forme sono determinate nel loro significato dal materiale del mondo degli oggetti e così sono ad esso di nuovo

---

<sup>233</sup> Ivi, p. 93.

<sup>234</sup> Ivi, p. 95.

<sup>235</sup> Ivi, pp. 95-96.

<sup>236</sup> Ivi, p. 94.

applicabili. La forma di ordinamento del fattore logico in genere è il *giudizio*<sup>237</sup>. Sulla base di questa teoria del giudizio e della conoscenza in genere, Heidegger cerca quindi di mostrare come anche la scolastica, nonostante i suoi limiti, pensasse in termini antipsicologistici, dunque a favore del carattere puramente logico dell'oggetto e dell'autonomia della logica pura.

Infatti, il *verum* è come l'*unum* un *ens rationis*, e come tale sussistente solo *in anima*, a differenza dell'ente reale, *cuius esse non dependet ab anima*. Scoto lo definisce anche *ens diminutum*, a differenza dell'anima che invece costituisce “la *forma essenziale* dell'uomo”<sup>238</sup>, ed in quanto tale non soggetto nemmeno a *causalità* come tutti gli enti reali. “Tutto ciò – ne deduce Heidegger – costringe ad ammettere che, con la designazione *ens in anima* per indicare la realtà logica, non si può intendere la realtà psichica”<sup>239</sup>. In termini husserliani, l'*ens rationis* va dunque concepito come “senso noematico”, contenuto dell'atto intenzionale psichico quale suo correlato ma da esso distinto (*subjective in intellectu*), ed è solo a tale contenuto intenzionato che spetta lo statuto della validità, letta, ancora prendendo a prestito un'espressione di Lask, come “il ‘*valere rispetto a*’ [*Hingelten*], la *predicabilità*”<sup>240</sup>. La scolastica coglierebbe precisamente tale carattere riflessivo del conoscere definendo *prima intentio* l’“orientamento naturale” della coscienza, diretto agli oggetti reali, e una *secunda intentio* nella quale la conoscenza vera e propria si dirige verso il contenuto di coscienza, sia esso un oggetto metafisico, fisico, psichico, logico o matematico, laddove, tuttavia,

<sup>237</sup> Ivi, p. 102; significativo, a conferma di quanto diciamo, è che la caratterizzazione del giudizio come ciò che contribuisce solo a “(con)formare” l'oggetto: “Il contenuto significativo del materiale oggettuale che risulti dato, insieme con la forma di realtà che gli è peculiare, viene assunto nel giudizio; per meglio dire: il contenuto in questione, per opera del giudizio, riceve una (con)formazione, e diviene in tal modo conoscenza valida. È nella conoscenza che si costituisce il vero”; ivi, p. 93. E che questa fosse, fatte salve le differenze d'accento viste fra i momenti ‘aletheiologico’ e ‘gnoseologico’, anche la prospettiva laskiana lo mostra chiaramente Lazzari: “A questo punto appare chiaro che Lask si rifà alla *kopernikanische Wende* di Kant in un'ottica molto diversa da quella degli altri pensatori neokantiani. Egli interpreta infatti la tesi «copernicana» di Kant come l'affermazione della identità di oggetto e verità e come l'eliminazione di ogni trascendenza metafisica dell'oggetto rispetto alla dimensione logico-categoriale, senza tuttavia che tale eliminazione comporti un superamento della trascendenza dell'oggetto teoretico rispetto alla sfera (soggettivo-immanente) del giudizio”; R. LAZZARI, *Emil Lask e le Ricerche Logiche di Husserl*, cit., p. 195. Non ci sembra invece corretto vedere nel testo su Scoto, come fa Bertuzzi (cfr. G. BERTUZZI, *La verità in Martin Heidegger*, cit.) sottovalutando il decisivo apporto di Lask, un ritorno alla teoria del giudizio di Rickert e insieme il passaggio all'influenza delle *Ideen* di Husserl, passaggio che pure si dà, ma in una direzione che, appunto, non può essere quella neokantiana ‘ortodossa’. Correttamente ci sembra invece leggere questi stessi passaggi Costa, come tentativo, mai abbandonato da parte di Heidegger in questa prima fase, di operare “un passaggio intermedio tra l'idealismo di Rickert e il realismo critico di Külpe”, passaggio attuato precisamente attraverso la mediazione tra esperienza e giudizio reso possibile dal principio della determinazione materiale della forma; V. COSTA, *La verità del mondo*, cit., p. 53. Per quanto puntuali nel ricostruire analiticamente il debito di Heidegger rispetto a Lask nello *Habilitationsschrift*, ci sembrano invece non notare tali ‘aggiustamenti’ Kisiel (cfr. T. KISIEL, *Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask*, cit.) e Hobe (cfr. K. HOBE, *Zwischen Rickert und Heidegger*, cit.), mentre Crowell rileva, grazie all'influenza delle *Ideen* di Husserl, un movimento ulteriore dell'indagine heideggeriana rispetto a Lask, segnatamente nell'indagine sulle condizioni di possibilità soggettive della datità stessa che condurrà al definirsi della posizione di Heidegger fino ad *Essere e Tempo*; cfr. S.G. CROWELL, *Lask, Heidegger and the Homelessness of Logic*, cit.

<sup>238</sup> M. HEIDEGGER., *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 98.

<sup>239</sup> Ivi, p. 99.

<sup>240</sup> Ivi, p. 103. Ancora sul rapporto tra oggetto e giudizio Heidegger afferma: “Attraverso il giudizio noi abbiamo la conoscenza. Le singole parti costitutive di questa forma di ordinamento sono le categorie. Esse vengono desunte, poniamo, quali pure *copie o riproduzioni* dal mondo reale degli oggetti. Il reale dà, per così dire, solo l'*impulso* (*occasio*), offre il *punto di aggancio* per creare relazioni ordinative, che non hanno nel reale una corrispondenza adeguata”; *ibid.*



essendo il *verum*, come oggetto proprio della logica, convertibile con l'oggetto, l'ambito logico coincide con quello della conoscenza in quanto tale: "Duns Scoto determina il dominio assoluto del senso logico su tutti i mondi d'oggetti conoscibili e conosciuti come *convertibilità* dell'*ens logicum con gli oggetti*. Qualunque cosa sia un oggetto, esso può divenire un *ens diminutum*. Qualunque cosa venga conosciuta, qualunque sia quella su cui si pronuncino giudizi, essa deve entrare nel mondo del significato, solo in esso viene conosciuta e giudicata. *Solo in quanto io vivo in ciò che gode di validità, ho cognizione di ciò che esiste*"<sup>241</sup>. Vediamo qui affacciarsi per la prima volta l'istanza, che sarà posta esplicitamente nella conclusione, di un radicamento ultimo del conoscere nell'esperienza vissuta intesa già a questo punto in un certo senso come 'significatività', ma su questo si dirà più innanzi<sup>242</sup>. Ma, per tornare al tema, ciò che importa mostrare in conclusione è come la convertibilità di qualunque oggettualità col *verum* e dunque la sua sussunzione nell'ambito logico comporti – a differenza dell'ambito reale eterogeneo – la sostanziale omogeneità di quest'ambito, di cui "l'intenzionalità è la categoria regionale"<sup>243</sup>, ciò che la distingue anche dall'ambito omogeneo matematico fondato sul *respectus* della quantità: "L'elemento noematico, il contenuto degli atti psichici, è una 'oggettualità' *sui generis*. Mentre gli oggetti *simpliciter* (intesi in senso non modificato) stanno sotto generi sommi fondamentalmente diversi, tutti i sensi d'oggetto e tutti i nomi, presi nella loro completezza, per quanto per altri rispetti possano essere differenti, in linea di principio appartengono a un unico genere sommo"<sup>244</sup>. Avendo così distinto i vari ambiti oggettuali, Heidegger ribadisce come le categorie tradizionali non siano affatto adeguate in tutti gli ambiti, e tantomeno nella "sfera delle *intenzioni*", la quale "rappresenta una regione d'oggetti a sé

<sup>241</sup> Ivi, pp. 101-102.

<sup>242</sup> Già in un luogo precedente Heidegger aveva affermato che "tutto ciò che sta 'di fronte' (*gegenüber*) all'io in condizione di esperienza vissuta, è in qualche modo *colto*"; Ivi, p. 41. È da rilevare, tuttavia, come anche in questo caso Lask fosse decisivo, avendo anch'egli riconosciuto tale radicamento del sapere nella validità come di un "vivere nella verità"; E. LASK, *Die Logik der Philosophie*, cit., pp. 86-87; 124-125; 191 ss., cit. in S.G. CROWELL, *Lask, Heidegger and the Homelessness of Logic*, cit., p. 229.

<sup>243</sup> Ivi, p. 104.

<sup>244</sup> Ivi, p. 103. Che tuttavia Heidegger riconoscesse ancora qualche utilità, anche solo complementare, al metodo psicologico e oscillasse dunque tra l'abbracciare fino in fondo la prospettiva fenomenologica o quella neokantiana, con i suoi concetti di 'funzione' e 'valore', e che in qualche modo non distinguesse a sufficienza tra le due prospettive (probabilmente anche solo per non contrariare il maestro Rickert – ma si ricordino le citate perplessità sullo statuto della *fenomenologia* tra logica e psicologia), lo si può vedere da quanto segue: "Gli atti conoscitivi non vengono tanto considerati, con procedimento oggettivizzante, come realtà effettuali, quanto invece in veste della loro funzione, della loro operazione. Così visti, essi non appartengono già più propriamente all'ambito della psicologia, come scienza reale dell'elemento psichico, ma appartengono alla *logica*, se non si vuole ordinarli entro la ragione più propria della *fenomenologia* (e precisamente quella che di preferenza si imposta sulla 'noesis'). (...) «Noi possiamo penetrare nel soggetto e nei suoi atti solo a partire dai valori», dice Rickert, che con Husserl è colui che più insistentemente e con maggior forza attualmente indica questa modalità di considerazioni degli atti e sottolinea che una ricerca che affronti in questo modo il pensiero non lavori con *concetti* di cosa, ma di *senso*. (...) L'atto di giudizio quindi può essere sottoposto a una duplice considerazione. In un primo senso in quanto è realtà effettiva psichica col cui aiuto si può svolgere attualmente il giudizio. Questa considerazione rientra nella psicologia. Poi, in un primo momento, si può guardare al contenuto del giudizio, al senso, e, in un secondo, al suo collegamento peculiare con l'atto di giudizio. Il logico, dice Duns Scoto, presuppone il lavoro dello psicologo, lo studio dell'*attività di pensiero*, da parte della quale vengono svolte quelle prestazioni"; Ivi, pp. 105-106.

stanti”<sup>245</sup>. “La logica stessa quindi richiede categorie proprie. Vi dev’essere una logica della logica”<sup>246</sup>.

d) *Il problema del linguaggio: la dottrina del significato.*

Anche per quanto riguarda l’analisi dell’ambito del significato e più in generale del linguaggio, il *leitmotiv* heideggeriano resta quello della critica allo psicologismo, per cui bisogna distinguere sostanzialmente tra logica e grammatica. Proposizione e parola, sono infatti portatrici di senso e significato, fin qui adoperati in maniera indistinta, ma, in quanto “complesso di suoni o combinazione di lettere, la parola non ha un carattere intenzionale”<sup>247</sup>, e non può essere identificata, al pari della proposizione, con il senso e il significato, poiché “*queste configurazioni logiche hanno una realtà propria, anche se non vengono portate ad espressione linguistica*”<sup>248</sup>. E tuttavia, dopo aver distinto gli ambiti logico e grammaticale, Heidegger sottolinea, con un movimento già tipicamente fenomenologico, come non si possa eludere la concretezza del fenomeno, appunto, per cui senso e linguaggio non possono che darsi insieme nella fattuale esperienza vissuta, anche se intesa in senso non ancora preteoretico, e come solo a partire da essa sia poi anche possibile operare una distinzione: “(...) tale separazione tuttavia si deve tuttavia di nuovo eliminare, in certo senso dimenticare, non appena si viva nella conoscenza e nella sua rappresentazione.

Qui il carattere alogico delle strutture del linguaggio scompare; esse si rivelano come realtà cui è inerente una funzione del tutto peculiare, come *ciò che sostiene (Träger)* significati e strutture di senso, e, attraverso questi, cioè il loro carattere relativo a oggetti, si manifestano come ‘*segni*’ indicanti oggetti. (...) la struttura di linguaggio è segno del significato, del senso, questo a sua volta è ‘segno degli oggetti’<sup>249</sup>. Bisogna allora innanzitutto chiarire il carattere di “relazione” (indicazione o rinvio) che appartiene all’essere del segno quale “fondamento” della relazione stessa; esso può essere di due tipi: “relazione *reale*”, come nel caso del fumo che rinvia al fuoco, oppure “*puramente di pensiero*”, in cui il segno come tale non rimanda direttamente a ciò che indica, ma

---

<sup>245</sup> Ivi, p. 108.

<sup>246</sup> *Ibid.*

<sup>247</sup> Ivi, p. 118.

<sup>248</sup> *Ibid.*

<sup>249</sup> Ivi, p. 121.

può farlo solo in virtù di una “determinazione arbitraria”, come nel caso dei “cenni dei monaci”<sup>250</sup>. E ancora, il segno può portare necessariamente con sé ciò che indica o addirittura esserne la causa efficiente, come nel caso del lampo per il tuono, o essere distinto in base alla relazione temporale del rimando, verso il passato o verso il futuro.

Qual è dunque lo specifico carattere di segno della parola la quale, in quanto scritta o parlata, è un “segno sensibile” (*Vox repraesentatur sensui*) che di per sé, come si è visto, non possiede carattere intenzionale? Perché si dia una relazione c’è pertanto bisogno, spiega Heidegger, de “l’«atto conferente significato». Mediante esso, viene comunicato alla parola qualcosa (*intellectus rationem voci tribuit*), in tal modo esso diventa *espressione* (*dictio*). *Le espressioni sono quindi unità tra segno e quanto da esso è significato, unità di specie del tutto peculiare*. Il cielo grigio, greve di nubi, annuncia la pioggia, noi siamo soliti anche dire che esso ‘significa’ pioggia. Ma il cielo come tale non ha alcun significato come, per esempio, l’ha l’espressione ‘cielo’. Le espressioni sono «segni significativi» (Husserl) in contrasto con i «segni indicativi»<sup>251</sup>. E tuttavia l’atto conferente significato nulla può determinare quanto all’esistenza di ciò che intende al di fuori del suo ‘che cosa’ (*quid*), poiché l’esistenza non riguarda già più il significato bensì il giudizio, il quale solo può realizzare quella relazione in cui consiste ogni predicazione, a differenza del significato in cui si dà un puro rappresentare ‘sovraopposizionale’, come si è visto parlando della *simplex apprehensio*.

Con parole ancora di sapore laskiano Heidegger afferma infatti: “*Nel carattere d’atto del conferimento di un significato manca lo specifico senso operativo o funzionale proprio della presa di posizione*”<sup>252</sup>, che deve essere invece realizzato, evidentemente, sul piano del senso attraverso il giudizio. Chiarito dunque che l’analisi del linguaggio non deve porsi sul piano storico-genetico, né su quello psicologico, ma deve mirare piuttosto a determinarlo nella sua funzione espressiva, veniamo ora all’analisi dell’ambito del significato nella scolastica. Scoto riconosce innanzitutto il carattere intenzionale dei contenuti significativi, che definisce infatti *intentiones inductae per animam* e che analizza in relazione al rispettivo *modus significandi*. Rispetto a tali atti, Heidegger sostiene, prendendo a prestito ancora un importante termine della *Logik* di Lask, che “il significato, diventando oggettuale in virtù dell’atto, è già anche significato rivestito di una forma. Nel *modus significandi* sta una determinata condizione (*Bewandtnis*) che si presenta rispetto al significato”<sup>253</sup>.

---

<sup>250</sup> Cfr. *ivi*, pp. 122-123.

<sup>251</sup> *Ivi*, p. 125. Al tema “Espressione e Significato” era dedicato l’intero capitolo I della prima Ricerca di Husserl.

<sup>252</sup> *Ivi*, p. 127.

<sup>253</sup> *Ivi*, p. 142. Il termine *Bewandtnis*, impiegato da Lask per significare il rapporto di coimplicazione di materia e forma indipendente dall’azione soggettiva, viene qui reso in maniera riteniamo oscura con “condizione” o “situazione” (*ivi*, p. 50). Il termine è di fatto di difficile traduzione per cui, più che azzardare un tentativo, rimandiamo alle traduzioni inglesi, che ci sembrano se non altro rendere meglio il concetto, di Kisiel come “relevance” o “bearing” (cfr. T. KISIEL, *Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask*, cit., p. 199), o meglio ancora di Crowell come “engagement”

Scoto distingue quindi tra il *modus significandi activus*, cioè l'atto conferente significato, e il *modus significandi passivus*, il correlato oggettivo dell'atto, il significato vero e proprio, "ciò che Lotze designa 'impressione', la datità immediata, *in quanto* essa è colta alla maniera di un significato, cioè è formata"<sup>254</sup>, aggiunge Heidegger. Nel linguaggio delle *Ideen*, che Heidegger cita qui esplicitamente, i due *modi* corrispondono rispettivamente alla noesis e al noema. Ora, in base a che cosa si distinguono i significati dando luogo alle molteplici forme categoriali se "gli atti sono determinati da qualche parte, sono definiti da qualche cosa che non è forma"<sup>255</sup>?

Risulterà ormai chiaro che il principio della differenziazione è da rinvenire in ultima analisi nel materiale cui di volta in volta le forme sono correlate, e ciò significa che "ad ogni *modus significandi* corrisponde un determinato *modus essendi*"<sup>256</sup>, anche nel caso in cui quest'ultimo sia costituito da privazioni o da *figmenta*, poiché, come si è visto in precedenza, nell'ambito generalissimo dell'*ens* deve essere incluso anche l'*ens secundum animam*, il cui modo d'essere coincide con l'essere inteso (*modus intelligendi*); anzi, è proprio questo il caso in cui le forme categoriali tradizionali si mostrano insufficienti e si rivela la necessità di un ambito categoriale di 'secondo livello', secondo l'istanza laskiana<sup>257</sup>.

Anche il *modus intelligendi*, come il *modus significandi*, può essere distinto in *activus* e *passivus*; il primo "compie l'oggettualizzazione in conformità della coscienza"<sup>258</sup> e rientra pertanto nella regione della "coscienza conoscente", mentre il secondo coincide con il *modus essendi* "in quanto è oggettualizzato in conformità alla coscienza"<sup>259</sup> ed appartiene alla regione delle "espressioni"; ciò significa che il *modus essendi* è il principio della differenziazione della forma solo in quanto dato oggettualmente alla coscienza. Si ha così "un peculiare intrico, un rimando reciproco [non solo] tra i *modi essendi* e *significandi*"<sup>260</sup>, ma anche tra questi e il *modus intelligendi*. Nello specifico, "i *modi essendi, intelligendi passivi* e *significandi passivi*, considerati puramente secondo il loro *quod* contenutistico, il loro nucleo noematico, sono (*materialiter et*

---

o "involvement" (cfr. S.G. CROWELL, *Lask, Heidegger and the Homelessness of Logic*, cit., p. 228). Inoltre, ci sembra importante ricordare che Heidegger manterrà tale termine in *Essere e Tempo* per indicare ciò in cui un determinato utilizzabile trova 'appagamento', la sua "appagatività", come traduce Pietro Chiodi. Può forse essere d'aiuto riportare qui, anche per una comprensione dell'uso di tale termine nello *Habilitationsschrift*, la giustificazione, da parte dello stesso Chiodi, della sua scelta interpretativa: "Siamo ai limiti dell'intraducibile. *Bewandtnis* significa in tedesco lo stato in cui una cosa si trova rispetto a ciò nei cui confronti questa cosa è la cosa che è. In primo luogo, dunque, affermare che l'utilizzabile è caratterizzato dalla *Bewandtnis* significa dire che l'utilizzabile intramondano ha il suo essere vero e proprio in un «rimando» a qualcos'altro presso cui questo essere è l'essere che è, si «appaga»"; in M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., p. 542.

<sup>254</sup> Ivi, p. 144.

<sup>255</sup> *Ibid.*

<sup>256</sup> Ivi, p. 145.

<sup>257</sup> "Per quegli ambiti – aggiunge Heidegger, mostrando in fondo di scontrarsi già qui con la difficoltà di esprimere con uno strumentario categoriale 'classico' (poi metafisico) la differenza ontologica, ancora non posta come tale – spesso ci manca il 'linguaggio'"; Ivi, p. 148.

<sup>258</sup> Ivi, p. 149.

<sup>259</sup> Ivi, p. 150.

<sup>260</sup> Ivi, pp. 150, 152.

*realiter*) identicamente la stessa cosa, cioè la materia di volta in volta determinata dalla forma o più precisamente la *materia* pensata come staccata dalla determinatezza della forma, ordinata correlativamente ad essa, [mentre] i *modi essendi, intelligendi attivi e significandi attivi* si distinguono materialmente e formalmente, appartenendo a diverse regioni delle essenze (*Wesensregionen*)”<sup>261</sup>. Precisamente in tale tentativo di tenere insieme i vari ambiti del reale e il loro rispettivo modo di datità, in una soluzione equamente distante dal realismo e dall’idealismo, ci pare consistere – prima ancora del superamento del piano stesso della teoria della conoscenza in direzione di una “metafisica dello Spirito vivente”, ma precludendo ad esso – la specifica proposta heideggeriana, anche rispetto allo stesso Lask e, ancor più, al neokantismo del valore con le sue tendenze idealistiche ‘neo-fichtiane’, pur decisive, per altri versi, per lo sviluppo del tema heideggeriano della *fatticità*<sup>262</sup>.

A tal proposito, vale forse la pena riportare per esteso un denso passo del testo in esame: “Il *modus essendi* è ciò che è suscettibile l’esperienza vissuta (*Erlebbares*) per antonomasia, è ciò che in senso assoluto sta di contro alla coscienza, la realtà ‘solida’, che si impone irresistibilmente alla coscienza e non si può mai e in nessun modo eliminare. Pertanto essa deve essere chiamata assoluta, tale da centrarsi in se stessa. Questo dato in genere non sussiste solo per il realismo, ma anche per l’idealismo assoluto che tende a dissolvere ogni elemento contenutistico in forma, anche se debba riconoscere solo il fatto (*Faktum*) storico della scienza come qualcosa che per esso è *dato*, che è ‘presupposto’[!]. Nel caso che non volesse ammettere neppure ciò, allora è dato almeno il processo ‘infinito’, nel quale e attraverso il quale la X dell’oggetto dovrebbe essere radicalmente dissolta e risolta in forma e sistemi di forma. Il *modus essendi* è la realtà empirica immediatamente data *sub ratione existentiae*. Qui si deve osservare quale fatto importante che Duns Scoto caratterizza anche la realtà empirica come collocata sotto una *ratio*, cioè un punto di vista, una forma, una condizione (*Bewandtnis*); con ciò non si esprime null’altro che quanto recentemente si è formulato in questo

<sup>261</sup> *Ibid.*

<sup>262</sup> Lask stesso tenne nel 1902 una dissertazione dal titolo *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, in cui opponeva alla “logica analitica” di Kant quella “emanatistica” di Hegel. Osserva Kisiel a tal proposito: “Indeed, Lask himself quite early identified the *locus classicus* of this problematic in his dissertation of 1912, *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (in Volume I of the *Collected Writings*): Fichte was the first to explore the various polar pairs in terms of the «hiatus irrationalis» (I, 84, 173ff *et passim*), the abyss between the empirical and the apriori, the individual and the universal, *quid facti* and *quid juris*, intuition and concept. Fichte also saw the problem of the «irrational» individual in its full panoply of possibilities, not just the minimal epistemological sense which starts with the multiplicity of «bare» sense data, or the so-called «brute» facts of history, but also the more cultural sense: the historical individual in its fullest manifestations of freedom and human emotions (the hero, genius, artist: I, 17, 196, 205ff), the historical deeds of the Divine revealing Itself (I, 226ff, 240ff) through interventions in human history in what is since called a *Heilsgeschichte*. These more surcharged manifestations of «irrationality» or «brute facticity» (I, 173; 284: so Fichte) thus mark the entry into history of the unexplainably new, unprecedented and creative (II, 206, 238). The degree to which this tradition is now forgotten – Oblivion again! – is measured by the fact that scholars have only recently discovered that the *locus classicus* of the early Heidegger’s crucial term *Faktizität* is indeed this neo-Kantian tradition and can be traced back to the above-mentioned discussion in Fichte’s later period (I, 173, 179, 188, 214, 235, 238; 284, 290). The further task of evaluating what significance this historical root has for Heidegger’s sense of facticity will clearly have to reckon with Lask as well as Natorp, Rickert and Windelband”; T. KISIEL, *Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask*, cit., p. 200.

senso: anche il darsi (*Gegebenheit*) rappresenterebbe già una determinazione categoriale. Qui si presentano «i problemi logici più elementari» che, come Rickert osservava una volta, «si schiudono solo allo studioso di logica che coinvolge nell'ambito della sua ricerca anche il conoscere 'prescientifico'»<sup>263</sup>.

Ora, secondo l'idea husserliana di una "grammatica pura"<sup>264</sup>, i *modi significandi* devono possedere in sé e apriori le leggi della loro combinazione (*constructio*), determinandone la *congruitas*, la quale "non poggia sul contenuto oggettivo speciale dei singoli significati che si tratta appunto di congiungere, ma si fonda sulle *forme* di significato *in re* (*sachlich*) 'anteriori'»<sup>265</sup>. Essi devono pertanto essere intesi "teleologicamente" quali principî della *constructio*, in senso *materiale, formale, efficiente e finale*; il principio materiale è costituito dai *constructibilia*, cioè gli elementi semplici in quanto *materia* della *constructio*; il principio formale, che "attua l'*unio* degli elementi"<sup>266</sup> è dato invece dalla *funzione della forma*; il principio efficiente si suddivide in *immanente* ed *extrinsecum*, laddove il primo è dato ancora dalle "possibilità di collegamento" intrinseche dei significati, il secondo invece dall'attività dell'intelletto; il principio finale è "l'*esprimere* di ciò che è dato nella coscienza, e che, come oggetto della conoscenza, è determinato categorialmente, cioè rappresenta un intero o 'tutto' dotato di correlazioni"<sup>267</sup>. Così Scoto definisce pertanto la *constructio*: "*constructio est constructibilium unio ex modis significandi et ab intellectu causata ad exprimendum mentis conceptum compositum finaliter adinventum*"<sup>268</sup>. Bisogna però tener ferma la distinzione tra i significati e le loro leggi apriori di composizione da un lato, e il senso al quale spetta propriamente il valore di verità attuabile solo nel giudizio dall'altro; rispetto a quest'ultimo i significati forniscono tuttavia, come si è visto, il 'materiale da costruzione' e contribuiscono a preformare il senso del giudizio, per cui anche nell'ambito del significato si attua un valore che Heidegger, con Lotze, definisce "valore sintattico", dal quale anche il valore di verità dipende<sup>269</sup>. È così possibile per Heidegger operare anche un'ultima delimitazione della teoria del significato rispetto alla logica e alla dottrina della scienza in generale: "Attraverso questo rapporto delle categorie di significato con il senso del giudizio, esse acquisiscono un'importanza potenziata,

---

<sup>263</sup> M. HEIDEGGER., *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 151.

<sup>264</sup> Heidegger rimanda qui a E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, cit., vol. II, parte I, pp. 294-342 (ed. tedesca): "La distinzione tra significati indipendenti e non indipendenti e l'idea della grammatica pura". In particolare qui il seguente passo di p. 295: "Le leggi del complesso di significato determinano che cosa esige la *pura unità del senso*, cioè secondo quali forme *a priori* significati di diverse categorie si uniscano a formare un significato, invece di produrre un non senso caotico. La grammatica moderna crede di dover edificare esclusivamente sulla psicologia e su altre scienze empiriche. Per contro, si fa strada la visione che l'*antica idea* [corsivo dell'Autore] di una *grammatica universale*, e più specificamente *a priori*, consegue una giustificazione, un fondamento indubbio attraverso la nostra dimostrazione che esistono leggi *a priori*, determinanti le possibili forme di significato, e comunque consegue una sfera di validità con determinati confini"; cit. in M. HEIDEGGER., *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 158.

<sup>265</sup> Ivi, p. 158.

<sup>266</sup> Ivi, p. 156.

<sup>267</sup> Ivi, p. 157.

<sup>268</sup> *Ibid.*

<sup>269</sup> Ivi, p. 166.

una dignità gnoseologica. La teoria o dottrina del significato entra in tal modo nella relazione più vicina con la logica, anzi non è addirittura null'altro che un *settore parziale* d'essa, nella misura in cui si concepisce la logica come *teoria del senso teoretico*, che in sé include la dottrina degli elementi costitutivi del senso (*dottrina del significato*), la dottrina della struttura del senso (*dottrina del giudizio*), la dottrina delle forme sistematiche d'esse (*dottrina della scienza*)”<sup>270</sup>. È così compiuta, attraverso l'interpretazione di Scoto, la sistematica degli ambiti dell'essere e delle loro categorie regionali di cui Heidegger sin dalle sue prime prove aveva posto l'esigenza. In ultimo Heidegger si sofferma ad analizzare dettagliatamente le varie forme di significato (nome, pronome, verbo, congiunzione, preposizione e interiezione, analisi che non intendiamo qui seguire poiché non ci sembrano emergere in essa elementi significativi ulteriori rispetto a quanto si è fin qui mostrato. Piuttosto ci interessa andare ora alla decisiva conclusione circa “il problema delle categorie”, nella quale è possibile valutare l'inizio di un mutamento di prospettiva che apre al vero e proprio programma filosofico heideggeriano da noi più volte richiamato.

*e) Conclusione: il problema delle categorie.*

Aggiunta nel 1916 in occasione della pubblicazione a stampa, circa un anno dopo la presentazione, la conclusione reca significativamente in esergo il motto tratto dai *Frammenti* di Novalis, “noi cerchiamo ovunque l'incondizionato, e non troviamo mai se non cose”, che accentua i tratti metafisici e ontologici già emergenti dal confronto del realismo neoscolastico con il neokantismo del tutto peculiare di Lask. In essa viene posto il “compito fondamentale d'ogni teoria delle categorie: *l'inserimento del problema delle categorie in quello del giudizio e del soggetto*”<sup>271</sup>, del quale ultimo la scolastica avrebbe sicura coscienza senza giungere tuttavia a possederne un concetto adeguato. Ciò viene solitamente attribuito all'influenza della tradizione operante attraverso le *scolae* medievali, “ma, – aggiunge Heidegger in una polemica contro la scienze storiche che sembra essersi acuita rispetto alle considerazioni introduttive<sup>272</sup> – dove si tratta di raggiungere una

---

<sup>270</sup> Ivi, pp. 166-167. Secondo Volpi a tale tripartizione corrisponde lo studio de “l'intenzionalità in sé, l'intenzionalità nelle sue espressioni e l'intenzionalità nelle diverse ontologie regionali”; F. VOLPI, *Heidegger e Brentano*, cit., p. 127.

<sup>271</sup> Ivi, p. 245.

<sup>272</sup> Poco oltre si legge infatti: “Un simile proposito si suole per lo più trascurare, con la comoda etichetta di «costruzione» [artificiosa] come astorico e perciò scartare, con atteggiamento di superiorità, come privo di valore, ma

comprensione vivente d'un'«epoca» e delle prestazioni dello spirito operanti in essa, si rende necessaria una *interpretazione* del suo significato *guidata da idee finalistiche ultime*»<sup>273</sup>. Ma che il problema delle categorie sia da affrontare entro quello della soggettività implica, con Rickert<sup>274</sup>, che esso non possa essere posto che in relazione al giudizio in quanto luogo del “vincolo fondamentale tra la conoscenza dell'oggetto e l'oggetto della conoscenza”<sup>275</sup>, rapporto invece ancora ignorato dal realismo del Külpe, “data la sua preferenza per la «logica oggettiva»”<sup>276</sup>, e problematicamente posto da Lask sotto il segno della frattura tra aletheiologia e gnoseologia.

D'altra parte, se il principio laskiano della determinazione materiale della forma ha l'indubbio pregio di riproporre su basi nuove il problema del rapporto tra forma e materia, esso non è tuttavia risolvibile sul solo piano della teoria del significato. Infatti, come è emerso più volte nel corso della nostra analisi del debito di Heidegger nei confronti di Lask e dei suoi limiti, “si arriva in ogni caso a un potenziamento (...) che ha indubbiamente l'importante risultato di illustrare intrinsecamente la varietà di struttura dell'elemento logico stesso, ma che proprio per questo complica ancora più il problema della funzione differenziatrice del significato propria del materiale e la trasferisce in una nuova sfera senza tenere sufficientemente conto della fondamentale differenza del materiale sensibile da quello non sensibile”<sup>277</sup>.

Inoltre, nonostante Lask ritenesse le categorie riflesse “create dalla soggettività”, già nell'analisi del significato si era palesata ad Heidegger l'idea, che sarà poi centrale nello sviluppo della sua concezione ‘ermeneutica’ della verità, per cui “solo nei contesti di significato e attraverso essi noi possiamo sapere alcunché di oggetti e di situazioni o rapporti di cose (*Sachverhalten*)”<sup>278</sup>. E ancora: “questo carattere d'essere create, proprio delle categorie riflesse, corrisponde, da parte delle dette modalità di funzione, alla loro *derivazione dall'uso* delle espressioni nel pensare e nel conoscere vivi; esse sono parimenti, in certo senso, prodotti della soggettività, d'altra parte però

---

non si osserva – a causa della ignoranza radicale dell'essenza della conoscenza storica e della formazione storica dei concetti – che proprio il puro accatastamento di «materiale di fatti» accavallati e contrastanti, il più abbondante possibile, porta lontano dalla vita vivente del passato storico e avvicina a una costruzione livellante che esclude il significato unitario e finalistico”; *ivi*, pp. 245-246.

<sup>273</sup> *Ivi*, p. 245.

<sup>274</sup> “La necessità dell'inclusione del soggetto logicamente giudicante viene oggi messa in luce particolarmente da H. Rickert nel suo libro *Gegenstand der Erkenntnis*. Dobbiamo prescindere da una presa di posizione definitiva circa il problema della «coscienza giudicante in genere», come pure dell'«io indiscusso» (*op. cit.*, pp. 318 sgg. e 334 sgg.), fino a che non disporremo delle fondazioni generali necessarie per questo fornite dalla filosofia dei valori in elaborazione. La stessa cosa dicasi per le valide precisazioni ora di E. Husserl sulla «coscienza pura» (*Ideen*, *cit.*, pp. 141 sgg.), le quali offrono una panoramica decisiva sulla ricchezza della «coscienza» e distruggono l'opinione spesso espressa sul vuoto della coscienza in genere”; *ivi*, p. 256 (nota 4).

<sup>275</sup> *Ivi*, p. 246.

<sup>276</sup> *Ivi*, p. 256 (nota 6).

<sup>277</sup> *Ivi*, p. 249.

<sup>278</sup> *Ivi*, p. 140.



consolidate, a loro volta, obbiettivamente in virtù del patrimonio o consistenza (*Bestand*) oggettivo dell'espressione linguistica, dei significati e delle direzioni del loro adempimento"<sup>279</sup>.

Ebbene, questo complesso intrico di questioni che, se siamo riusciti a mostrarlo, si riconoscerà costituire fin dall'inizio l'impulso e l'approccio metafisico al pensiero da parte di Heidegger, lo spinge in ultimo a debordare consapevolmente dall'angusto piano della teoria della conoscenza e dalla relativa teoria del giudizio come luogo privilegiato in cui porre la questione prima ed ultima – teleologica sì, ma anche di principio, se la filosofia deve essere scienza fondamentale, secondo i due movimenti che saranno poi quelli dell'ontologia fondamentale e dell'ontologia in quanto tale – dell'intero da cui il pensiero nasce e in cui alla fine ritorna<sup>280</sup>: “Non è possibile vedere nella sua vera luce la logica e i suoi problemi in genere, se il contesto, a partire dal quale essa viene interpretata, non diviene un contesto translogico. *La filosofia non può a lungo andare far a meno della sua propria ottica, la metafisica*. Per la teoria della verità ciò significa il compito di una interpretazione metafisico-teleologica, di carattere radicale della coscienza. (...) Il soggetto nel senso della teoria della conoscenza non spiega il significato metafisicamente più importante dello spirito, tanto meno il suo pieno contenuto. (...) *Lo spirito vivente è, come tale, per essenza spirito storico nel senso più ampio del termine*. La vera *Weltanschauung* è molto lontana dalla pura esistenza puntuale di una teoria avulsa dalla vita”<sup>281</sup>.

Questo è anche il presupposto per affrontare la questione, anticipata nell'introduzione, di una comprensione delle varie epoche storiche e, in questo caso, della *Weltanschauung* medievale la quale, pur nella sua grande attenzione alla molteplicità straordinariamente ricca della sua esperienza vissuta conserva un orientamento teleologico, e dunque una tensione costante tra immanenza e trascendenza, tempo ed eternità, mondo e Dio, mutamento e assoluta validità, tensione che Heidegger vede esemplificata nell'opposizione, a suo dire errata, tra mistica<sup>282</sup> e scolastica, e la cui soluzione è affidata al compito di un confronto di principio con Hegel: “Le due coppie di «opposti»

---

<sup>279</sup> Ivi, p. 165.

<sup>280</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit.

<sup>281</sup> Ivi, pp. 249-251. Anche rispetto a tale ultima istanza metafisica Heidegger riconosce importanza e limiti dell'opera di Lask, al quale, tra l'altro, spetta il merito di aver destituito di senso il problema dell'applicazione delle categorie: “Proprio perché *Lask* ha fatto emergere i problemi di struttura della teoria del giudizio e delle categorie, egli è stato tanto irresistibilmente sospinto dal contesto dei suoi problemi vero i problemi metafisici, senza che questo fatto gli sia risultato pienamente consapevole. E proprio nel suo concetto di oggetto caratterizzato dall'elevarsi al di là della contrarietà od opposizione (*Übergegensätzlichkeit*) sta un elemento fecondo in cui varie teorie della conoscenza, ancora per molti rispetti divergenti, potrebbero convergere. In rapporto a ciò, le difficoltà connesse con il problema dell'opposizione (*Gegensatz*) e del valore, il problema dell'interpretazione ontica e dell'apprensione logica dell'«oggetto» non possono essere misconosciute. In una concezione *trascendentale-ontica* cosiffatta del concetto di oggetto, perde poi il suo senso il problema della «applicazione» delle categorie”; Ivi, p. 250.

<sup>282</sup> Circa la mistica Heidegger dichiara già qui di voler “mostrare in altra occasione come appena da questo punto di vista, in rapporto con la metafisica del problema della verità, (...) la *mistica* di *Eckart* riceva la sua spiegazione e valutazione filosofica”; Ivi, p. 255. (nota 2). Sul tema della mistica nel testo su Scoto, ma in genere nel giovane Heidegger si vedano J.D. CAPUTO, *Phenomenology, Mysticism and the «Grammatica Speculativa»: A Study of Heidegger's Habilitationsschrift*, cit.; S. POGGI, *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, cit.

– razionalismo-irrazionalismo e scolastica-mistica – *non si sovrappongono*. E là dove si tenta di identificarli lo si fa da una razionalizzazione estrema della filosofia. Una filosofia come struttura razionalistica, separata dalla vita, è impotente, una mistica come esperienza vissuta irrazionalistica è *priva di scopo*. La filosofia dello spirito vivente, dell'amore operante, dell'adorante intimità con Dio (...) si trova davanti al grande compito di un confronto o cimento di principio con il sistema più imponente quanto a ricchezza e a profondità, a forza di esperienza vissuta e di concettualizzazione, col sistema di una *Weltanschauung* storica, che ha tolto, risolto e sublimato in sé tutti motivi problematici filosofici anteriori, con il sistema di Hegel"<sup>283</sup>. Così iniziava Heidegger il suo proprio cammino di pensiero.

Nello specifico del presente lavoro si tratterà ora di porre in luce come lo strumento metodologico principe delle nuove riflessioni heideggeriane sul concetto di verità sarà costituito dall'intuizione categoriale husserliana, la quale – già mediata dalla nozione laskiana di oggetto – determinerà il definitivo abbandono del terreno del giudizio e, con esso, da un lato delle soluzioni neokantiane, dall'altro della curvatura trascendentale che lo stesso Husserl aveva imposto con *Ideen* al suo pensiero, per tornare sempre più a quell'esperienza antepredicativa che, come "significatività" del mondo, costituirà insieme condizione di possibilità e 'piano orizzontale' da cui solo ogni sapere può in ultima istanza avere origine.

---

<sup>283</sup> Ivi, pp. 253-254.

## **CAPITOLO II**

### **IL CONFRONTO DI PRINCIPIO CON HUSSERL: IL RITORNO ALLE *RICERCHE LOGICHE***



# **1. L'autosuperamento heideggeriano: la filosofia come scienza (fenomenologica) di principio; filosofia dei valori, metodo teleologico e *Weltanschauung*; il problema della *datità*.**

Nella conclusione del lavoro su Scoto analizzata nel capitolo precedente si è già avuto modo di rilevare l'emergere, nel pensiero di Heidegger, di motivi che tendevano a debordare dall'ambito, ritenuto insufficiente, della teoria della conoscenza, ponendo alla filosofia il compito di produrre un'interpretazione metafisica e teleologica della soggettività avente di mira, in ultima istanza, un confronto di principio con il 'sistema dei sistemi' – quello di Hegel – che aveva risolto in sé tutte le precedenti opposizioni concettuali, dunque anche quella tra realismo e idealismo, e, nello specifico del lavoro su Scoto dell'ancora 'devoto' Heidegger<sup>284</sup>, tra scolastica e mistica.

Così, mentre Heidegger si decideva per "l'importanza di principio della «tesi dell'immanenza» – da intendersi non, poniamo, «individualisticamente» – la cui *ultima* fondazione, necessaria ed eseguibile solo metafisicamente (...) è da realizzare sulla base del già indicato concetto dello spirito vivente"<sup>285</sup>, d'altra parte la stessa interpretazione, operata sulla scia delle *Ideen* di Husserl, dei significati come correlati di atti significanti della soggettività, veniva poi di fatto 'allargata', come si è visto, ad includere necessariamente il rimando ad una determinata 'apertura' (nel testo su Scoto ancora *Weltanschauung*) della totalità relazionale dei significati di volta in volta disponibili per un'epoca storica<sup>286</sup>. E tuttavia, Heidegger, che a quest'altezza ancora crede, "sulla linea di Rickert e

---

<sup>284</sup> A testimonianza del rivolgimento che di lì a qualche anno l'intima risoluzione e vocazione di Heidegger per la filosofia dovette provocare nei suoi rapporti con il "sistema del cattolicesimo" si vedano i seguenti brani della lettera che Heidegger scrisse il 9 gennaio del 1919 all'amico e allora professore di dogmatica cattolica a Friburgo: "I due anni trascorsi, durante i quali mi sono sforzato di arrivare a una chiarificazione della mia posizione filosofica (...) mi hanno portato a risultati per i quali io, trovandomi legato da un vincolo extrafilosofico, non potrei avere garantita la libertà di opinione e di insegnamento. Le mie convinzioni sul piano gnoseologico, che si estendono alla teoria della conoscenza storica, hanno reso per me problematico e inaccettabile il *sistema* del cattolicesimo – non il cristianesimo e la metafisica in quanto tali, determinazioni che hanno assunto però un senso nuovo. Credo di aver profondamente avvertito (...) ciò che vi è di valido nel Medioevo cattolico (...). Le mie ricerche di fenomenologia della religione dovranno avvicinarsi in modo efficace al Medioevo e dar prova del fatto che il mutamento di prospettiva da parte mia non comporta, a causa di una polemica da apostata, risentita e desolata, il trascurare il giudizio obiettivo e la grande stima del mondo cattolico (...). È difficile vivere come filosofo; l'intimo amore per la verità, nei confronti di se stessi e in relazione a coloro per i quali si deve essere insegnanti, pretende rinunce e lotte che restano sempre estranee alla ricerca scientifica. Credo di possedere la vocazione interiore per la filosofia e per la sua realizzazione nella ricerca e nell'insegnamento, orientati alla definizione esterna dell'uomo in quanto tale; *solo in virtù di questo* credo di poter compiere ciò che è nelle mie forze e in questo modo giustificare davanti a Dio la mia esistenza e il mio operato"; cit. in. H. OTT, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt a.M./New York 1988, trad. it. a cura di Flavio Cassinari, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, Milano 1988, p. 97 sg.

<sup>285</sup> M. HEIDEGGER., *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 250.

<sup>286</sup> Significativo che già nello *Habilitationsschrift* Heidegger parlasse dell' 'irripetibilità' dell'evento in relazione alla forma si significato individuale e appunto irripetibile (*haecceitas*) del soprannome: "La forma di significazione del cognome fornisce un ulteriore contributo alla caratterizzazione della personalità individuale significata e nominata e precisamente, in rapporto alla sua origine, porta in sé un aspetto *storico*. In modo del tutto manifesto ciò opera pure, solo ancora in un'altra direzione, il soprannome, la cui forma di significato viene determinata *a proprietate eventus*,

della concezione neokantiana della storia e dei problemi filosofici, (...) al persistere della identità dello spirito della [e nella] filosofia”<sup>287</sup>, intende tale apertura storica in senso finalistico, come progressivo rivelarsi della verità nella storia.

Pertanto, la filosofia è ritenuta per essenza *Weltanschauung* ponente valori e, nel caso della visione del mondo medievale, essa ha avuto il merito di porre da un lato uno straordinario accento sulla singolarità e molteplicità irriducibile dell’ambito mondano (*haecceitas*), e dall’altro quello di restare, grazie al rapporto analogico tra sensibile e soprasensibile, Dio e mondo, reale e ideale, “radicalmente e consapevolmente orientata in senso *teleologico*”<sup>288</sup>. Ebbene, sarà precisamente il superamento di tali istanze *wertphilosophisch* e *weltanschaulich*, in una critica aperta al neokantismo, unitamente e in conseguenza della collaborazione – che diverrà anch’essa ben presto critica – con Husserl, il quale proprio nel 1916 era stato nominato professore a Friburgo, a portare Heidegger, come egli stesso afferma nella menzionata lettera al Krebs, ad una “chiarificazione” della sua “posizione filosofica”, facendo emergere, a partire da quello stesso 1919, tutti i principali temi e intuizioni innovatrici del suo pensiero, la cui elaborazione sarebbe poi sfociata – in maniera non del tutto esaustiva, come vedremo – in *Essere e Tempo*.

I corsi di lezioni – che fino ad *Essere e Tempo* costituiscono le uniche testimonianze del lavoro di Heidegger, il quale, come noto, fino ad allora non pubblicò più nulla – in cui è possibile osservare con tutta chiarezza l’avvenuta realizzazione di questo movimento, sono quelli del semestre straordinario (gennaio-aprile) di guerra del 1919 su *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, e quello del semestre estivo dello stesso anno su *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*<sup>289</sup>.

A partire dal 1917 e a stretto contatto con Husserl, Heidegger radicalizza infatti la tensione verso l’originario della filosofia quale “scienza di principio” priva di presupposti, che abbiamo visto provenirgli fin dalle prime prove dalla fenomenologia come ritorno “alle cose stesse”, secondo la celebre parola d’ordine husserliana, e che in fondo era propria dello stesso neokantismo in forma di ricerca dei fondamenti (logici) ultimi dell’intera sistematica delle scienze. Pertanto, il motivo del contendere nei confronti dei neokantiani, e poi sempre più nei confronti di Husserl stesso, è precisamente il modo di intendere tale ritorno ai principî e, in ultima istanza, su ciò stesso che deve o può fungere da principio e sulle modalità del suo possibile attingimento; solo a partire da qui è poi possibile stabilire quale sia il compito della filosofia, appunto.

---

cioè da un evento irripetibile, particolarmente significativo, col quale colui che di volta in volta è nominato sta in relazione determinata, che naturalmente varia nei singoli casi”; ivi, p. 200.

<sup>287</sup> K. LEHMANN, *Metafisica, filosofia trascendentale e fenomenologia nel primo Heidegger (1912-1916)*, cit., p. 75.

<sup>288</sup> M. HEIDEGGER., *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 253.

<sup>289</sup> Poi pubblicati in M. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1987, ed. it. a cura di G. Cantillo, *Per la determinazione della filosofia*, Napoli 1999.

Prima a cadere sotto i colpi di questo inasprimento critico-metodologico è proprio l'idea della filosofia come visione del mondo, sia che si ponga l'assoluta identità dei due concetti, per cui “le mire dei grandi filosofi vanno a qualcosa che è in ogni senso ultimo, generale e universalmente valido”<sup>290</sup>, sia che questa “metafisica”, dopo Kant, venga costruita, “in netta contrapposizione con ogni tipo di speculazione acritica e di monismo costruttivo”<sup>291</sup>, su un fondamento scientifico-critico, rifacendosi a valori ultimi e universalmente validi in base ai quali inordinare le ‘produzioni culturali’ dell’umanità: logica, etica, estetica, filosofia della religione, corrispondenti rispettivamente ai valori del vero, del bene, del bello e del sacro. Inoltre, poiché tale visione del mondo pretende essere scientifica, e dunque critica, essa non può che rimanere confinata nell’ambito della coscienza e quindi, come vedremo meglio più oltre, in un rapporto ambiguo – nella convinzione del contrario – con la psicologia, radicando cioè i valori culturali nelle attività fondamentali della coscienza stessa: pensare, volere e sentire.

Nel caso, dunque, della filosofia dei valori, “la visione del mondo è come il limite della filosofia scientifica, (...) cioè la scienza critica dei valori è come il necessario fondamento di una visione del mondo critica e scientifica”<sup>292</sup>. Qual è, dunque, l'idea di filosofia del neocriticismo ed il suo metodo proprio? Secondo Heidegger, esso vede ancora giustamente quando riconosce l'impossibilità, per la filosofia, di definirsi a partire da una comparazione storico-universale – che pure si dà, ma mai previamente rispetto alla logica (gnoseologia, *Erkenntnistheorie*) – delle forme culturali prodotte nelle varie epoche storiche, né tantomeno per generalizzazione dei risultati delle singole scienze – cioè per via di una “metafisica induttiva” – le quali, appunto, devono presupporre e mai indagano il sapere in quanto tale. E dunque, si chiede Heidegger, “è qui ancora possibile un altro modo di considerazione? Manifestamente. Invece di dirigermi verso l'oggetto della conoscenza posso dirigermi verso la conoscenza dell'oggetto. Con la conoscenza si è raggiunto un fenomeno che in senso veritiero deve esser proprio di ogni scienza, che addirittura rende ognuna esattamente ciò che è”<sup>293</sup>. Che cosa è, però, ciò che rende qualsiasi conoscenza ciò che è, ovvero, quali sono i principi sui quali ogni scienza in quanto tale si fonda e che costituiscono lo specifico oggetto della filosofia? Secondo il metodo critico-teleologico di Windelband che Heidegger prende qui in considerazione, “«il problema della filosofia è la validità degli assiomi»”<sup>294</sup>, intesi in ultima istanza quali fenomeni psichici. Sono gli assiomi infatti, ad essere responsabili di qualunque conoscenza di fatti e, d'altra parte, non possono essere dedotti dai fatti stessi poiché, al contrario, la conoscenza deve sempre presupporli per conoscere alcunché.

<sup>290</sup> Ivi, p. 18.

<sup>291</sup> Ivi, p. 19.

<sup>292</sup> Ivi, p. 20.

<sup>293</sup> Ivi, p. 38.

<sup>294</sup> Ivi, p. 41; Heidegger cita qui da W. WINDELBAND, *Kritische oder genetische Methode?*, in *Präludien. Aufsätze zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Tübingen 1915, II, p. 108.

Le conoscenze, pertanto, “sono considerate ora come *vere* nella misura in cui sono valide”<sup>295</sup>, cioè nella misura in cui sono ottenute in conformità ad assiomi validi, e d’altra parte le conoscenze vere possiedono, in quanto tali, un particolare valore. Con ciò non si è tuttavia detto ancora nulla circa il modo in cui gli assiomi e la loro stessa normatività devono essere rinvenuti. Anche per la filosofia dei valori la conoscenza è un *fatto* che si dà a vedere nella sfera dello psichico e tuttavia, come ormai sappiamo, essa non intende fondare la legalità della conoscenza in maniera naturalistico-causale, cioè individuando le leggi naturali secondo le quali il pensiero deve necessariamente (*müssen*) operare e di fatto anche sempre opera, bensì sulle norme in conformità alle quali il pensiero deve (*sollen*) regolativamente attenersi per giungere al suo *fine*, cioè a conoscenze universalmente valide e dunque vere: “Queste leggi normative ci dicono come i fatti, dunque il pensiero, devono [*sollen*] essere costituiti in modo che esso – il pensiero – possa venir valutato in modo universalmente valido come vero”<sup>296</sup>.

In ciò consiste essenzialmente il metodo critico-teleologico, il quale poggia pertanto sull’ulteriore distinzione tra valutazione (problema logico!) e spiegazione (problema psicologico-genetico). Solo, osserva Heidegger, “questo metodo teleologico, pur con tutta la sua differenza da quello genetico (cioè quello della psicologia), va al di là del metodo della scienza dei fatti, ossia può stabilire esso qualcosa che vada al di là di ciò che è fattuale e vale fattualmente? È capace esso di fare ciò che gli si attribuisce? Il tentativo di riflettere sulla coscienza normativa non troverà niente altro che le forme e le norme della singola coscienza che agiscono *di fatto* nei processi mentali, le quali regolano e dirigono la costituzione del concetto, del giudizio, del sillogismo. Queste forme e norme *di fatto* possono essere immediatamente evidenti per la mia coscienza individuale – ma questa evidenza immediata è spesso un criterio ben ingannevole e quindi insufficiente per la fondazione filosofica degli assiomi, la quale, in quanto fondazione della scienza originaria<sup>297</sup>, deve condurre oltre l’opinione individuale e storicamente condizionata. *La dimostrazione della validità apriorica degli assiomi non può venir condotta empiricamente*”<sup>298</sup>.

Tuttavia, pur nella sua insufficienza, al pari di quella del metodo psicologico-genetico, il metodo teleologico – anche se “più per l’influenza dell’ideale scientifico del XIX secolo che per una comprensione spinta fino all’estrema chiarezza sull’intrinseca impossibilità di una dialettica costruttiva”<sup>299</sup> – ha il merito di porre – a differenza di Fichte, il cui metodo teleologico, sviluppato a

<sup>295</sup> M. HEIDEGGER, *Per la determinazione della filosofia*, cit., p. 42.

<sup>296</sup> Ivi, p. 43.

<sup>297</sup> Sul concetto di scienza originaria, con particolare riferimento ai due corsi in questione si veda G. KOVACS, *Philosophy as primordial Science (Urwissenschaft) in the early Heidegger*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 2 (1990), pp. 121-135.

<sup>298</sup> M. HEIDEGGER, *Per la determinazione della filosofia*, cit., p. 45.

<sup>299</sup> Ivi, p. 49.



partire dal metodo critico di Kant, “si capovolse in una dialettica costruttiva”<sup>300</sup>, e di Hegel, ideatore di una “*speculazione che scivola via su fatti* che la disinteressano, tipica di ogni dialettica deduttiva”<sup>301</sup> alla quale si avvicinerebbero “i marburghesi”<sup>302</sup> – la giusta esigenza metodologica della “preliminare fornitura del materiale”, cioè l’esigenza o la necessità che la valutazione si eserciti sempre in conseguenza di una previa *datità*, che la filosofia dei valori trova negli ambiti della psicologia e della storia: “La scelta, dunque, che sottostà al criterio del riferimento ideale al pensiero universalmente valido (e vero), presuppone già la *datità di ciò che va scelto, di ciò che va valutato* teleologicamente. La fondazione assiomatico-teleologica perderebbe ogni senso *senza un qualcosa da scegliere che sia già pre-dato* e dunque più in generale giudicabile. La psicologia e la storia superano la mancanza fondamentale del metodo dialettico attraverso la *loro funzione metodologica del preliminare fornire il materiale*”<sup>303</sup>.

Ma, ancora, per selezionare e valutare il materiale nella sua eterogeneità caotica, la conoscenza deve pur sempre presupporre il valore come ideale normativo in riferimento a cui essa, in quanto valutazione, solo può procedere a tale selezione. Ecco il punto critico che l’analisi heideggeriana del metodo teleologico della filosofia dei valori vuole mettere in luce, e che segna l’abbandono, da parte di Heidegger, della concezione della verità come validità, fenomeni che in tale filosofia si rimandano contraddittoriamente l’un l’altro senza giungere ad una chiarificazione di principio della loro essenza, ciò in cui consiste la circolarità ‘inautentica’ del metodo neokantiano. Se la filosofia, come scienza del sapere in quanto tale, non può mai iniziare con un determinato ambito oggettuale, ma solo dal fatto stesso del sapere, cioè da se stessa, ciò comporta necessariamente la circolarità ineludibile del suo procedere, circolarità che, come mostrerà Heidegger in *Essere e Tempo*, può essere ‘risolta’ solo con una chiarificazione radicale dei presupposti stessi di volta in volta in gioco nel conoscere<sup>304</sup>, ciò che la filosofia dei valori, nel rimando del dato alla norma, della logica alla psicologia, e dunque della verità al valore e viceversa, mancherebbe del tutto.

Il fondamento ultimo sul quale il metodo della filosofia dei valori si basa – e che Heidegger ricostruisce, nel corso del semestre successivo su *Phänomenologie und transzendente*

<sup>300</sup> Ivi, p. 46.

<sup>301</sup> Ivi, p. 49.

<sup>302</sup> “E’ vero che, proprio a fianco di questo «empirismo trascendentale», la scuola – scientificamente molto significativa – «dei Marburghesi» si muove, in una nuova direzione, verso una dialettica che porta molto vicino a Hegel”; *ibid.*

<sup>303</sup> Ivi, pp. 49-50. Nell’istanza della preliminare fornitura del materiale, Kisiel vede ancora l’influsso del principio laskiano della determinazione materiale della forma il quale, una volta chiarita la ‘cattiva circolarità’ del metodo teleologico neokantiano, determinerà, come si vedrà poco oltre, il dislocamento dell’indagine fenomenologica heideggeriana alla più originaria sfera del preteoretico; T. KISIEL, *Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask*, cit., pp. 221-222.

<sup>304</sup> Già in apertura del corso, circa l’impostazione del problema dell’idea di filosofia, Heidegger aveva infatti sottolineato come “il metodo scientifico originario non si può dedurre da una scienza derivata, essa stessa non originaria. Il tentativo dovrebbe condurre ad un evidente controsenso. (...) Bisogna avere presente senza ambagi il circolo che è annidato nell’idea di scienza originaria. Non c’è modo di sfuggirvi, a meno che non ci si voglia sottrarre all’insidia con un’astuzia della ragione, cioè con un controsenso occulto, e dunque rendere il problema illusorio sin dall’inizio”; *ivi*, pp. 27-28.

*Wertphilosophie*, nelle sue origini a partire da Lotze fino a Cohen e poi a Windelband, Rickert e Lask – è infatti la distinzione operata per primo da Windelband, ma resa a sua volta possibile da quella brentaniana tra giudizio e rappresentazione, tra giudizi e valutazioni, laddove la differenza fondamentale consiste nel fatto che “il predicato del giudizio è una «determinazione fissa, ricavata dal contenuto dell’oggettivamente rappresentato», il predicato della valutazione è una «relazione che rimanda a una coscienza la quale pone uno scopo»<sup>305</sup>, e cioè quello del raggiungimento validità universale ad opera della “coscienza normale”.

Ciò comporta la fatale conseguenza di una separazione artificiale (teoretica) – che nel suo ‘canone storiografico’ Heidegger considererà sempre peculiare di tutta la moderna filosofia della soggettività a partire da Cartesio, fatta salva, tramite la mediazione dell’*Einleitung* diltheyana, l’importanza di Agostino nel determinare lo spostamento dell’occhio platonico, che nella *paidéia* alla *orthótes* mira pur sempre al carattere di manifestatività della *physis*, verso l’*inquietum cor nostrum*, il foro interiore in cui nel dialogo con Dio per primo si pone l’esigenza della certezza della salvezza<sup>306</sup> – impossibile poi a ricomporsi per via costruttiva, tra fatto e norma, essere e dover-essere, logica (normativa) e psicologia, soggetto e oggetto (poi esserci e mondo), separazione dalla quale “i difensori del metodo teleologico sono per così dire affascinati (...) e non si accorgono che teoreticamente hanno solo rotto i ponti tra le due sfere per stare sconsolati su una delle due rive”<sup>307</sup>. Il cortocircuito del metodo teleologico diventa particolarmente evidente nell’opera di Rickert, in cui, tra le prime due edizioni del *Gegenstand der Erkenntnis*, rispettivamente del 1892 e del 1904, e la terza del 1915, segnatamente nello *Zwei Wege der Erkenntnistheorie* del 1909, è possibile riscontrare l’influenza di Lask e delle *Ricerche Logiche* di Husserl; quest’ultimo, con la sua relazione di Heidelberg del 1909, *Gibt es ein Primat der praktischen Vernunft in der Logik?*<sup>308</sup>, aveva operato “in fondo una ripetizione della «Critica di ogni logica normativa» che Husserl ha fornito nel primo volume delle *Ricerche Logiche*”<sup>309</sup>.

Heidegger è come sempre radicale nel denunciare le carenze del metodo del vecchio maestro: “I difetti principali di questa assenza di metodologia [...] – ancora da analizzare – si manifestano nel fallimento riguardo a un aspetto necessario del complesso problematico – *rispetto al problema del soggetto* – e soprattutto nel fatto che anche la seconda via risente necessariamente di quei difetti, mentre i risultati, che dovrebbero concordare con quelli del primo, sono di tipo ancora più

<sup>305</sup> Ivi, p. 153; le citazioni di Heidegger sono tratte dall’opera di W. WINDELBAND, *Was ist Philosophie?*, in *Präludien*, cit., I, p. 29.

<sup>306</sup> Su questi passaggi cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen 1961, ed. it. a cura di F. Volpi, Milano 1994, pp. 881-887 (*Il mutamento della verità nella certezza*).

<sup>307</sup> M. HEIDEGGER, *Per la determinazione della filosofia*, cit., p. 62.

<sup>308</sup> E. LASK, *Gibt es ein Primat der praktischen Vernunft in der Logik?*, in *Bericht über den III. Internationalen Kongreß für Philosophie zu Heidelberg*, 1-5 settembre 1908 (a cura di Th. Elsenhans), Heidelberg 1909.

<sup>309</sup> Ivi, p. 181; sul rapporto tra Rickert e Husserl si veda G. GIGLIOTTI, *Dal giudizio alla rappresentazione. Rickert e le domande della fenomenologia al neokantismo*, in S. BESOLI - M. FERRARI - L. GUIDETTI (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia*, cit., pp. 39-61.

dubbio”<sup>310</sup>. Rickert era infatti ripartito dalla medesima distinzione di Windelband tra rappresentazione e giudizio, essendosi trovato di fronte al rischio solipsistico del principio di immanenza, per il quale “«L’essere di ogni realtà deve essere considerato come un essere nella coscienza»”<sup>311</sup>.

Se infatti l’essere viene ridotto a contenuto di coscienza in quanto rappresentazione, non è più possibile il darsi di alcun oggetto cui essa debba corrispondere, e quand’anche vi fosse, scomparirebbe in tal modo il soggetto stesso, in quanto il rapporto tra l’oggetto e la rappresentazione è in fondo, a sua volta, un rapporto tra oggetti, per cui si porrebbe il problema circa chi o che cosa possa ancora porre e constatare la relazione stessa in cui consiste la conoscenza.

La soluzione al problema, preparata da Windelband, era stata per Rickert quella di pensare che nel giudizio, in cui consiste il conoscere vero e proprio, la coscienza si rapporta in maniera ‘valutante’ – affermando o rifiutando, sulla base, in ultima analisi, di un sentimento di piacere o di dispiacere – ad un qualcosa ad essa trascendente, e cioè ad un valore<sup>312</sup>.

La certezza o evidenza non sarebbe altro che questo sentimento di piacere “«nel quale giunge alla calma l’impulso a conoscere»”<sup>313</sup>. È così evidente che Rickert è costretto ancora una volta a rimandare ad un fenomeno psichico – il sentimento di piacere nel riconoscere – sul cui piano si ripropone specularmente la medesima difficoltà emersa circa il rapporto tra la rappresentazione e l’oggetto quale puro *fatto* immanente, girando a vuoto in un circolo, ancora tutto interno alla coscienza, in cui le due vie si rimandano senza chiarificarsi realmente l’una con l’altra: “La verità del giudizio può essere definita solamente con l’ausilio di un valore «che deve essere riconosciuto dal giudizio». Il valore dei giudizi non è derivato; non compete loro perché essi sono veri, ma essi sono veri nella misura in cui in essi viene riconosciuto un valore. Ciò vale per ogni giudizio. Anche per le proposizioni esistenziali. Esse non sono vere perché concordano con la realtà, perché dicono ciò che è reale, ma *reale* è ciò che deve essere riconosciuto dal giudicare. Il reale diventa una specie del vero. Il giudizio vero è ciò che deve essere effettuato. E perché deve essere effettuato il giudizio? Perché è vero. Rickert vuole proprio constatare la presenza di questo circolo. Ciò può

---

<sup>310</sup> Ivi, p. 183.

<sup>311</sup> H. RICKERT, *Gegenstand*, I, cit., p. 40, cit in M. HEIDEGGER, *Per la determinazione della filosofia*, cit., p. 184.

<sup>312</sup> Significativa, su questo punto, la presa di posizione di Heidegger a favore di Brentano – già sostenitore, disconosciuto dallo stesso neokantismo, della distinzione tra rappresentazione e giudizio – e contro Rickert in virtù della fondamentale scoperta del carattere intenzionale della coscienza: “Rickert disconosce espressamente l’opinione di Brentano secondo la quale il giudicare, dato che in esso si rinviene un elemento non rappresentativo (affermare o negare), sarebbe un’altra forma della relazione della coscienza con un oggetto: «Questa asserzione sarebbe per noi troppo ricca di presupposti». Rickert vi vede già una teoria non dimostrata dello psichico. (...) Cos’è che ha maggiori presupposti e più teoria: il dire che io partecipo *a* un contenuto della coscienza e non *lo* considero solamente senza parteciparvi, oppure quando si dice con Brentano che il giudicare e il rappresentare sono forme diverse della relazione della coscienza con l’oggetto? Rickert vuole tenersi lontano da queste teorie, egli vuole «constatare solamente un fatto»”; Ivi, p. 187.

<sup>313</sup> H. RICKERT, *Gegenstand*, II, cit., pp. 60, cit in M. HEIDEGGER, *Per la determinazione della filosofia*, cit., p. 188.

lasciare insoddisfatto solamente colui il quale non si può liberare della vecchia concezione del conoscere nel senso del rappresentare”<sup>314</sup>.

Rickert avrebbe così indirettamente scoperto, senza averne quindi coscienza, a causa della mancanza “di una chiara visione del problema metodologico dell’indagine sull’esperienza vissuta”<sup>315</sup>, la relazione intenzionale che la coscienza intrattiene con il suo oggetto, cioè a dire “*che ogni atto di riconoscimento è in qualche modo motivato, (...) sta in un contesto motivazionale*”<sup>316</sup>. Che il principio del metodo sia il fatto della rappresentazione dal quale parte la via psicologica, oppure il fatto del sussistere di un valore indipendente dalla coscienza – ciò che Rickert è poi costretto a ricomprendere come *sensu*, senza analizzare tuttavia la struttura degli atti che lo intenzionano – contenuto nel giudizio in quanto valutazione, il limite di questa impostazione, che rende poi le due vie indistinguibili, è precisamente quello di non porre il problema della ‘datità’ in generale, cioè la pretesa di partire e di aver a che fare esclusivamente con fatti laddove, al contrario, tutta l’analisi è viziata da un procedimento ‘criptocostruttivo’ tipicamente teoretico: “(...) Rickert ammette che «gli atti, in quanto atti psichici, sono altrettanto poco veri quanto un complesso di parole è una proposizione. Vero in senso autentico è solamente ciò che viene ritenuto o compreso come vero», *il contenuto del giudizio*. Dunque nell’esperienza del giudicare ci sono evidentemente anche altri *atti* che sono essenziali! (...) Ma da un essere psichico non posso tirare fuori nulla, proprio per questo era fallita la via soggettiva. Io non posso nemmeno dire che un atto sia un riconoscimento se non ho già collocato all’interno dell’essere psichico questo particolare senso della prestazione sulla base del fine per cui si fa qualcosa. (...) [Rickert] non può e non vuole effettuare un’interpretazione di senso. (...) Improvvisamente si fa uscire fuori qualcosa – e non si capisce perché la cosa non doveva essere già possibile sulla via soggettiva. (...) La via soggettiva, *la sua superiorità di principio*, si basa su una pura finzione, dalla quale infine viene costruita una via gnoseologica per non dover ammettere ciò che infine si fa. Le due vie sono delle pure costruzioni”<sup>317</sup>.

Tale impianto concettuale finisce dunque col disconoscere il problema del senso e della sua trascendenza, e con esso quello della verità, problema che, se inteso in maniera originaria, reca sempre con sé una valenza ontologica<sup>318</sup> (il cui senso di dovrà chiarire), ciò che il criticismo neokantiano, impostatosi come pura gnoseologia – per giunta su basi psicologiche – non è in grado di rilevare e tematizzare. La frattura tra essere e valore – e dunque tra essere e verità – apertasi, si

---

<sup>314</sup> Ivi, p. 189.

<sup>315</sup> Ivi, p. 192.

<sup>316</sup> Ivi, p. 191.

<sup>317</sup> Ivi, pp. 195-196.

<sup>318</sup> “La logica [per i neokantiani] non ha mai a che fare con un essere ma solamente con strutture o formazioni di valore. In questo modo appare poi l’opposizione contro la concezione della logica come scienza dell’essere, così come veniva intesa da Bolzano e dal più originale e profondo continuatore delle idee di Bolzano, Husserl”; ivi, p. 193.

ricorderà, con la teoria dei due mondi di Lotze – cui Heidegger stesso aveva aderito nel tentativo di risolvere il problema fin dall’inizio squisitamente ontologico della molteplicità dei modi dell’essere – e proseguita dal neokantismo, laddove il valore sarà sempre più identificato con l’“irreale”<sup>319</sup> opposto all’essere in quanto ‘realtà’, secondo una genealogia concettuale che Heidegger non smetterà mai di ‘decostruire’ fenomenologicamente, inizia dunque a rivelarglisi insufficiente, viziata com’è da eccessi teoretici che hanno da lungo tempo occultato e preso il posto, nell’analisi, delle cose stesse alle quali la fenomenologia intende tornare.

Già qui, pertanto, Heidegger afferma il carattere ermeneutico-esistenziale del conoscere, sottolineandolo con la separazione dell’alfa privativo nel termine greco per ‘verità’: “L’esser vero (ἀ-λήθεια) come tale non «vale» (...), nella verità in quanto verità io vivo. Non afferro l’esser vero in e attraverso un prender-valore”<sup>320</sup>. Inoltre, in tale dislocamento della verità dal piano della validità all’*Erlebnis* storico-fattuale è tanto più implicito che non è più il giudizio – e quindi il prender posizione valutante rispetto ad una associazione rappresentativa – il luogo in cui essa eminentemente si dà a vedere, ma nemmeno lo sono le *Weltanschauungen* che concretamente si realizzano sul piano storico, come ancora nella tesi di abilitazione Heidegger declinava il suo progetto di una metafisica dello spirito vivente.

E tuttavia, l’orientamento storico che allora iniziava a delinearsi sotto l’influsso dell’istanza diltheyana dell’esplicitazione della connessione essenziale di *Erlebnis*, espressione e comprensione, lungi dall’essere abbandonato viene, come noto, ulteriormente radicalizzato e giocato in funzione pre ed anti-teoretica: “L’aver validità è in fondo un fenomeno oggettivamente costituito che presuppone la intersoggettività e anche la coscienza storica in senso generale! Acquisire validità, diventar-vero non è affatto un prender-posizione”<sup>321</sup>. Questo il nuovo piano guadagnato da Heidegger nel confronto-approfondimento con la fenomenologia. Qual è, ora in positivo, l’idea genuina della filosofia in quanto scienza di principio? Per impostare la risposta a tale domanda Heidegger riparte dal problema metodologico ultimo e più elementare sul quale lo stesso metodo costruttivo neokantiano, così come quello descrittivo di Dilthey e Natorp e per certi versi anche husserliano<sup>322</sup>, si era arenato: il problema della *datità* originaria: “Con la descrizione non vado oltre

<sup>319</sup> H. RICKERT, *Gegenstand*, III, cit., p. 259, cit in M. HEIDEGGER, *Per la determinazione della filosofia*, cit., p. 197.

<sup>320</sup> Ivi, pp. 56-57; a tal proposito ha osservato limpidamente Eugenio Mazzarella: “La *Kriegsnotsemester* avvia questa condensazione del campo concettuale «fatticità» proponendo il superamento della «circolarità» formale tra *materiale empirico* e *norma ideale*, tra *fatto* e *valore*, in cui esita contraddittoriamente l’istanza neokantiana di autodefinizione trascendentale della filosofia come scienza originaria senza presupposti, in direzione dell’unico radicamento effettivamente possibile per un’autopresupposizione della filosofia in cui essa non dipenda da nessun’altra scienza e dall’oggetto apprestatogli da nessun’altra scienza: nella dimensione *preteoretica*, *fattizia* dell’Io *pienamente storico* come *Umwelterlebnis*”; E. MAZZARELLA, *Heidegger a Friburgo*, in ID., *Ermeneutica dell’effettività. Prospettive ontiche dell’ontologia heideggeriana*, Napoli 1993, pp. 24-25.

<sup>321</sup> M. HEIDEGGER, *Per la determinazione della filosofia*, cit., p. 58.

<sup>322</sup> “Qual è ora l’autentico significato della circostanza che entrambe le soluzioni [quella realistico-critica e quella idealistico-oggettiva, n.d.a.] si attengono al fatto delle scienze della natura? Non si tratta solamente del naturalismo, così

la sfera dei fatti, e, se essa è la sfera originaria, la descrizione vi resta vincolata al massimo grado. Essa non tollera il sopravvenire di momenti che alterano e trasformano i fatti. Ma come può essere possibile qualcosa come una scienza attraverso una descrizione che si limita a scorrere, a ripartire sempre daccapo e a elencare? Giunge forse la descrizione come tale a una conclusione, non resta indietro il descritto come tale, non ricade esso sempre daccapo nel quadro della descrizione? E per la descrizione c'è in genere un inizio possibile? La descrizione stessa è difatti un fenomeno psichico, fa parte della sfera dei fatti. (...) C'è in genere un solo fatto, se ci sono solo fatti? In quel caso non c'è in assoluto nessun fatto; non c'è nemmeno *niente* perchè, con la supremazia della sfera dei fatti, non c'è nemmeno un «c'è». C'è il «c'è»?<sup>323</sup>.

Ecco dunque la domanda insieme principale e scandalosa, tale da suscitare per il pensiero (e poi per la poesia) stupore e meraviglia, quell'originario *thaumázein*<sup>324</sup> dinanzi al nudo 'che' nella sua fatticità, che Heidegger – da sempre lettore di Aristotele e Husserl, e dell'uno attraverso l'altro<sup>325</sup> tramite la mediazione di Brentano – ben conosce e che pone ora a fondamento della possibilità per la filosofia, “lavorando l'osso della sua finitezza”<sup>326</sup>, di guadagnare un nuovo piano sul quale si decide della sua stessa sopravvivenza di fronte al dominio 'totale' delle scienze positive nella loro essenza tecnica, che proprio col primo conflitto mondiale si dava a vedere nella pienezza del suo carattere inquietante e che costituisce l'alfa e l'omega storico-spirituale del senso della riproposizione della *Seinsfrage*.

Il problema ontologico del senso dell'essere espresso nella copula, al quale Heidegger aveva creduto di poter dare il senso del valere di un contenuto predicativo per un soggetto logico, e distinguere così, sulla base di tale valere, il modo d'essere di ciascun ambito dell'ente (realtà), assume così la forma della domanda circa il senso del “c'è”, della pura e semplice esperienza vissuta (non *fatto* psicologico, ma “effettività”, *Faktizität*, non *Tatsächlichkeit*) – termine oggi “così logoro e sbiadito che meglio sarebbe lasciarlo da pare se non fosse così adeguato”<sup>327</sup> e la cui essenza consiste nell'impossibilità della sua autochiarificazione – esperienza vissuta dell'“esserci”

---

come si è ritenuto (Husserl, saggio su *Logos*), è il dominio generale di *ciò che è teoretico* a deformare la problematica genuina”; ivi, p. 92.

<sup>323</sup> Ivi, pp. 67-68.

<sup>324</sup> Cfr. ivi, p. 74.

<sup>325</sup> “L'insegnamento di Husserl si svolgeva sotto la forma di un'esercitazione al «vedere» fenomenologico, che esigeva allo stesso tempo e che si rifiutasse l'uso non verificato di conoscenze filosofiche e che si rinunciassero a valersi, nel dibattito, dell'autorità dei grandi pensatori. Invece io, quanto più era evidente per me la fecondità della crescente familiarità con il vedere fenomenologico per l'interpretazione degli scritti di Aristotele, tanto meno potevo separarmi da Aristotele e dagli altri pensatori greci. Ma per la verità io non potevo ancora valutare sul momento quali conseguenze decisive doveva portare con sé quel modo nuovo di rivolgersi ad Aristotele. Quando io stesso, a partire dal 1919, insegnando e studiando a fianco di Husserl, adottai nella mia pratica di insegnamento il vedere fenomenologico e contemporaneamente misi alla prova nel seminario una comprensione trasformata di Aristotele, il mio interesse si rivolse di nuovo alle *Ricerche Logiche*, soprattutto alla sesta nella prima edizione”; M. HEIDEGGER, *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia*, cit., p. 193.

<sup>326</sup> E. MAZZARELLA, *Heidegger a Friburgo*, cit., p. 36.

<sup>327</sup> Ivi, p. 73.

del “qualcosa in generale”, come già si esprime Heidegger, e che pure implicherà la distinzione del modo d’essere del peculiare ente che ‘esperisce vivendo’ da quello dell’ente intramondano ridotto solo più a realtà-presenza: “Stiamo al crocevia metodologico che decide in generale sulla vita e la morte della filosofia, stiamo sull’orlo di un abisso: o si precipita nel nulla, cioè nella assoluta fattualità, o riesce il salto in un *altro mondo*, o, più esattamente: nel mondo. (...) Restiamo dunque attaccati al senso dell’esperienza vissuta come tale e teniamo fermo ciò che c’è. C’è anche che essa – isolata in se stessa (...) – non può essere compresa definitivamente; è il suo senso proprio il non spiegarsi attraverso se stessa. In questa esperienza vissuta viene domandato *qualcosa* in relazione a qualcosa in genere. Il domandare ha un contenuto determinato: la domanda è se «c’è» un qualcosa. È l’«esserci» che è in questione, o più esattamente: è nel questionare. Non si domanda se qualcosa si muove, se qualcosa è in quiete, se qualcosa si contraddice, se qualcosa agisce, se qualcosa esiste, se qualcosa vale, se qualcosa deve essere, ma se *c’è* qualcosa. Cosa significa: «c’è»?»<sup>328</sup>.

Ciò che in principio “c’è” non ha dunque il carattere del dato, che in quanto percezione sensibile (anch’essa un ché di astratto), lungi dall’essere ciò con cui davvero l’esperire innanzitutto comincia, un immediato appunto, è ricavato in realtà per astrazione, secondo il procedimento tipico del conoscere teoretico, dalla concreta esperienza vissuta del mondo come “ambito di manifestatività” dell’ente in generale e di ciascun ente particolare, per usare un linguaggio dell’Heidegger più maturo.

È nel “«*si fa-mondo [es weltet]*»”<sup>329</sup>, o mondeggiare, che l’esperienza vissuta immediatamente vive e vivendo esperisce sé e il mondo stesso, senza alcuna possibilità di risalire “oltre la sua ombra” e fare di se stessa il proprio oggetto; l’esperienza vissuta – chiarisce Heidegger con il rimando all’etimo della parola tedesca *Ereignis* da *er-eignen*, al quale rimarrà d’ora in poi fedele – “non mi sta davanti come una cosa che io addito, come un oggetto, ma io stesso me ne approprio ed essa è l’evento che, secondo la sua essenza, si fa appropriare [*Sondern ich selbst er-eigne es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach*]”<sup>330</sup>. A tal proposito, vale forse la pena riportare diffusamente la celebre descrizione fenomenologica heideggeriana dell’esperienza della cattedra, che tanto scalpore suscitò tra i suoi uditori: “(...) entrando nell’aula vedo la cattedra. Rinunciamo a formulare linguisticamente l’esperienza. Cosa vedo «io»? Superfici scure che si stagliano ad angolo retto? No, vedo qualcosa di diverso: una cassa, e cioè una più grande con una più piccola costruitavi sopra? In nessun modo: io vedo la cattedra dalla quale devo parlare, voi vedete la cattedra dalla quale vi viene parlato, dalla quale io ho già parlato. Nella pura esperienza vissuta non c’è nemmeno

<sup>328</sup> Ivi, pp. 71 sgg.

<sup>329</sup> Ivi, p. 79.

<sup>330</sup> Ivi, pp. 81-82; e ancora poco oltre, delineando già chiaramente il senso “estatico” dell’“essere-nel-mondo”: “Evento [*Er-eignis*] non significa nemmeno che ci si approprii dell’esperienza vissuta da fuori o da qualche altra parte; «fuori» e «dentro» hanno qui così poco senso come «fisico» e «psichico». Le esperienze vissute sono eventi, in quanto esse vivono di ciò che è proprio ed è solo così che vive la vita”; ivi, p. 82.

– come si dice – un nesso fondazionale, come se io vedessi prima delle superfici scure che si stagliano, e che mi si offrono successivamente come cassa, poi come scrivania, infine come cattedra accademica, in modo da incollare tutto ciò che è cattedratico alla cassa come se fosse un’etichetta. (...) Io vedo la cattedra per così dire in un colpo; e non la vedo solamente in modo isolato, ma vedo la scrivania come troppo alta per me. Vi vedo un libro sopra, come qualcosa che mi disturba subito (un libro e non un insieme stratificato di pagine coperte di macchioline nere), vedo la cattedra con un certo orientamento, con una certa illuminazione, su uno sfondo. (...) Ma pensiamo ad un nero del Senegal trapiantato immediatamente qui dalla sua capanna. Cosa veda fissando questo oggetto diventa difficile dirlo nei particolari, forse qualcosa che ha a che vedere con la magia oppure qualcosa dietro la quale ci si possa riparare dalle frecce e dalle fionde, oppure, ciò che è forse la cosa più probabile, egli non saprebbe da dove iniziare, dunque vedrebbe un semplice complesso di colori o di superfici, una semplice cosa, un qualcosa che in modo assoluto c’è? Così il mio vedere e quello del nero del Senegal sono fondamentalmente differenti. Essi hanno in comune solamente il fatto che in entrambi i casi viene visto qualcosa. (...) C’è però la possibilità, da rendere evidente, che l’ipotesi del nero del Senegal privo di cultura scientifica (ma non di cultura) trasportato qui immediatamente per vedere la cattedra come un semplice qualcosa che è là sia un controsenso, una contraddizione, che sia dunque impossibile in seno *logico*-formale. Piuttosto il nero vedrebbe la cattedra come qualcosa «con cui non saprebbe da dove cominciare»<sup>331</sup>.

Anche nell’esperienza della pura e semplice estraneità a qualcosa, ciò che percepiamo innanzitutto è dunque un ‘esser fuori posto’ che suggerisce il nostro essere già da sempre consegnati ad un mondo – ad una “significatività” – perso il rapporto col quale non sappiamo appunto da dove cominciare. Ora, il procedimento analitico-regressivo, proprio del teoretico, operando una scomposizione dell’intero della concreta esperienza vissuta del mondo, costituisce appunto una “devitalizzazione” (*Entlebung*) dell’esperienza, sulla base della quale solo può darsi l’ideale di una scienza priva di presupposti, ‘oggettiva’ appunto, nel senso che “l’essere oggetto, l’essere cosa come tale non *mi* tocca. L’io che constata non sono più *io* stesso. L’esperienza del constatare è solamente un rudimento dell’esperienza vissuta”<sup>332</sup>.

Esso, per tornare all’esempio della cattedra, procede in questo modo: “La cattedra è marrone; il marrone è un colore; il colore è un genuino dato sensoriale; il dato sensoriale è il risultato di processi fisici o fisiologici; i processi fisici sono la causa prima; questa causa, l’oggettivo, è un determinato numero di oscillazioni dell’etere; i nuclei dell’etere si scompongono in elementi semplici consistenti in leggi semplici; tra di essi in quanto elementi semplici sussistono semplici

---

<sup>331</sup> Ivi, pp. 78-79.

<sup>332</sup> Ivi, p. 80.



legalità; gli elementi sono ultimi; *gli elementi sono qualcosa in generale*<sup>333</sup>. Se questo è il reale processo della teorizzazione, salta evidentemente all'occhio come il qualcosa, il dato puro e semplice dal quale essa pretende cominciare immediatamente – o anche mediatamente, secondo il metodo (preteso) analitico-descrittivo e poi ri-costruttivo di Natorp<sup>334</sup>, ad esempio –, non è in realtà che un distillato dell'originaria esperienza del qualcosa in quanto “*«esperibile in generale»*”, la cui esperibilità dovrebbe a rigore essere possibile per ciascuno dei momenti oggettuali ricavati nel processo di astrazione appena visto, poiché “*ogni esperibile in generale è un possibile qualcosa, indipendentemente dal suo genuino carattere mondano*”<sup>335</sup>.

In tal modo, inoltre, la “cosalità” del qualcosa in generale conserva solo più il carattere di puro “resto” dell’“essere reale”<sup>336</sup> come suo senso ultimo, per cui Heidegger distingue “il qualcosa oggettuale-formale della conoscibilità”, definito anche “*pre-mondano*”<sup>337</sup>, dal qualcosa originario nel senso dell'esperienza vissuta del mondo, il quale ultimo richiede, al fine del suo attingimento non teoretico-oggettivante – il cui processo di smembramento finirebbe col dissolverlo – l'intuizione fenomenologica intesa come “un vedere che [non] sta di fronte a ciò che va visto, il quale poi [non] sta (figurativamente) al di fuori di esso”<sup>338</sup>.

Mettendo insieme concetti che rivelano quelle che sono ormai – e saranno vieppiù d'ora in avanti – le sue due principali fonti di ispirazione, cioè Husserl e Dilthey, Heidegger definisce tale intuire “*intuizione ermeneutica*”<sup>339</sup>, il cui senso e funzione non è quello dell'universalità generica (nel

<sup>333</sup> Ivi, p. 115.

<sup>334</sup> “Il metodo della comprensione scientifica della coscienza, del soggettivo, è il metodo genuinamente filosofico-psicologico, è la «ricostruzione». Questo metodo della soggettivazione – anche questo si può comprendere ora senza difficoltà – non è *pre-ordinato* al metodo ma della oggettivazione ma *post-ordinato*. Già per la coscienza naturale, primitiva, sono dati innanzitutto gli oggetti, gli oggetti della conoscenza. Alla datità della *conoscenza* degli oggetti si affianca solo relativamente tardi la riflessione. La sfera dei fenomeni, nella quale e attraverso la quale si costituiscono gli oggetti, resta per lungo tempo nascosta al di qua di ogni considerazione diretta oggettivamente agli stessi oggetti. La considerazione – ossia la conoscenza scientifica nella sua forma autentica – procede in modo assolutamente «costruttivo». (...) A partire da questo essere-oggettivato e dai passi, dalle stazioni esibite e scomposte analiticamente, deve ora *essere ottenuto per inversa deduzione il fondamento* soggettivo. La psicologia filosofica non è dunque il *fondamento* della logica, etica, ..., ma solamente la loro *conclusione* e il loro perfezionamento scientifico”; ivi, pp. 107-108.

<sup>335</sup> Ivi, p. 117.

<sup>336</sup> “Questo processo della progressiva e distruttiva contaminazione teoretica di ciò che appartiene al mondo-ambiente si può seguire molto esattamente a livello fenomenale, per es. nella serie: cattedra, cassa, di color marrone, legno, cosa. (...) La cosalità circonda una sfera del tutto originale che viene distillata da ciò che è ambientale. Il «si fa-mondo» è stato in essa già soppresso. La cosa è ancora presente solo come tale, cioè è reale, esiste. La realtà non è dunque una caratterizzazione ambientale, ma è una caratterizzazione insita nell'essenza della cosalità, una caratterizzazione specificamente teoretica. Ciò che è significativo è decostruito, svincolato dalle interpretazioni fino ad arrivare a questo resto: l'essere reale. L'esperienza vissuta del mondo-ambiente è de-vitalizzata fino ad arrivare a un resto di specifica egoità come correlato della cosalità, ed è solo nell'attendere al teoretico che essa ha il suo chi, cioè è «accessibile»?! Reso accessibile fenomenologicamente!”; Ivi, p. 94; in questo brano ci sembra tra l'altro già evidente l'incipiente distacco dalla specifica strada trascendentale imboccata da Husserl.

<sup>337</sup> Ivi, pp. 117-118.

<sup>338</sup> Ivi, p. 114; abbiamo qui volto in negativo un'evidente domanda retorica di Heidegger.

<sup>339</sup> Anche il concetto di ermeneutica sarà però interpretato, rispetto al tradizionale senso schleiermacheriano-diltheyano (su questo cfr. H.G. GADAMER, *Verità e Metodo*, cit.), attraverso il *lógos* aristotelico riletto già fenomenologicamente come “svelamento”: “Tra gli «scritti» di Aristotele ne è stato tramandato uno con il titolo Περί ἐρμηνείας. Esso tratta del *λόγος* nel suo ufficio fondamentale dello scoprire e del familiarizzarsi con l'essente. (...) La funzione del discorso

senso proprio del genere) del concetto (*Be-griff*), ma quello di un “ricorso” o “ripresa” (*Rück-griff*)<sup>340</sup> – “ripetizione” (*Wiederholung*) dirà poi Heidegger, intendendo con essa qualcosa di più del semplice processo di ‘ripresa’ dei presupposti nel circolo della comprensione<sup>341</sup> – della vita dalla sua tendenza a perdere se stessa perdendo l’esperienza del mondo per via teoretica – ciò che prenderà forma nell’analisi dei fenomeni del “rovinio” prima (*Ruinanz*), della “deiezione” (*Verfallenheit*) poi.

Su questo nuovo piano dell’*Umwelterlebnis*, anche l’alternativa tra realismo critico e idealismo critico-trascendentale, qui analizzato nella sua versione “oggettiva” natorpiana, si rivela ad Heidegger del tutto inadeguata. Entrambi gli orientamenti partono infatti dalle sensazioni considerate come la datità prime – in realtà ultime – e sono pertanto solo diversi modi della teoria, dividendosi poi sul modo di impostare la “domanda gnoseologica”: “Il realismo critico domanda: come esco da questa «sfera soggettiva» dei dati sensoriali in direzione della conoscenza del mondo esterno? L’idealismo critico-trascendentale pone il seguente problema: come pervengo, restando nella «sfera soggettiva», a una conoscenza obiettiva?”<sup>342</sup>. Il realismo risolve il problema della “sfera soggettiva” sulla base del parallelismo psicofisico o dell’ipotesi causale, lasciando sussistere la realtà del mondo esterno, per cui circa “l’ampiezza della problematica, il realismo critico è superiore”<sup>343</sup>, anche se lascia aperto il fondamento della certificazione della realtà per via delle scienze empiriche. Per l’idealismo critico-trascendentale, invece, il dato sensoriale deve essere risolto e superato nella legalità logico-categoriale, manifestando in ciò, specie nella sua versione marburghese, una “limitazione unilaterale, assolutizzante della conoscenza e dell’oggetto, dunque anche del concetto di realtà, alla scienza matematica della natura”<sup>344</sup>.

Tuttavia, mentre il realismo finisce in un controsenso, quello cioè di voler giustificare la realtà del mondo esterno essendosi prima artificialmente rinchiuso in un ‘dentro’ che è già il disconoscimento dell’ambientalità che esso non può perciò vedere, l’idealismo, pur prigioniero di “una ingiustificata assolutizzazione della dimensione teoretica”<sup>345</sup>, pone un problema autentico,

---

è rendere accessibile qualcosa come apertamente là, come essente semplicemente presente. Come tale il λόγος ha la specifica possibilità della funzione dello ἀληθεύειν (rendere non nascosto, apertamente là, disponibile ciò che prima era nascosto, coperto). Poiché lo scritto tratta di questo si chiama a ragione περὶ ἐρμηνείας”; ID., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt a.M., 1988; ed. it. a cura di E. Mazzarella, *Ontologia. Ermeneutica dell’effettività*, Napoli 1992, pp. 20-21.

<sup>340</sup> Ivi, pp. 118-119.

<sup>341</sup> “«Ripetizione»: tutto dipende dal senso di questa parola. La filosofia è un modo fondamentale della vita stessa, sicché essa propriamente ri-pete sempre la vita, nel senso che la riprende dalla decadenza – la quale ripresa, come ricerca radicale, è essa stessa vita”; M. HEIDEGGER, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, cit.; p. 114.

<sup>342</sup> M. HEIDEGGER, *Per la determinazione della filosofia*, cit., p. 86.

<sup>343</sup> Ivi, p. 89.

<sup>344</sup> Ivi, p. 88.

<sup>345</sup> Ivi, p. 91.

cioè quello “della *motivazione del senso di realtà (come momento di senso teoretico) a partire dalla vita e innanzitutto dall’esperienza vissuta del mondo-ambiente*”<sup>346</sup>.

D’ora in avanti il problema centrale per Heidegger sarà pertanto quello di elaborare, sulla base del metodo fenomenologico ed in un continuo confronto critico con esso – ma anche con l’esperienza della vita del cristianesimo delle origini e con l’orientamento aristotelico alla *práxis* e alla *phrónesis* – le ‘categorie’ (poi “esistenziali”) della vita atte a comprenderla nel suo senso ‘totale’, avendo in ultima istanza come principio guida il “principio dei principi” della fenomenologia, al quale già qui Heidegger si richiama, secondo il quale “«*Tutto ciò che si dà originalmente nell’‘intuizione’ (...) è da assumere come si dà, [ma anche nei limiti in cui si dà]*»”<sup>347</sup>, cioè senza sovrapporre alla vita idee precostituite non verificate nella loro evidenza.

Tuttavia, sarà ben presto chiaro ad Heidegger – ma abbiamo visto già qui affacciarsi più volte il tema – che anche la strada imboccata da Husserl di una analisi riflessiva degli e sugli atti di coscienza resta, in quanto tale, intrappolata nella soggettività di un Io – sempre più da decostruire nella sua origine moderna cartesiana e poi metafisica *tout-court* – non ancora messo in questione quanto al suo peculiare modo d’essere piuttosto che al suo carattere egologico, quanto al *sum* piuttosto che all’*ego*: “La domanda sul senso d’essere della vita fattizia – ovvero, concretamente, della propria, singola vita concreta – può essere concepita, in termini indicativo-formali, come domanda sul senso dell’«io sono». (...) Nella tendenza di questa interrogazione è implicito proprio il voler portare alla comprensione ciò che la metafisica dell’Io e l’idealismo egologico in tutte le sue sfaccettature, a causa della loro stessa precognizione, non possono nemmeno far emergere: la domanda sul *senso del «sono»* - non dell’Io come fonte ed agente di una problematica della costituzione concepita specificamente in senso trascendental-relativo o idealistico-assoluto. (...) In verità, se è consentita questa illustrazione di provenienza storica nel senso della teoria kantiana della conoscenza e dei suoi rimaneggiamenti in direzione di un idealismo assoluto, ciò che si tratta veramente di fare è seguire il senso del «sum» nel «cogito-sum» di Cartesio in una problematica originaria e nell’acquisizione originaria delle categorie interpretative. Nell’assunzione dell’«io sono» come orientamento dell’interpretazione categoriale non si tratta insomma di basare la problematica filosofica sul «problema dell’io» nell’una o l’altra delle sue possibili determinazioni. Detto in parole povere: nello specifico carattere d’essere dell’«io sono», ciò che è decisivo è il «sono» e non l’«io». (...) Certo, anche per Cartesio il «sum» è la prima cosa, ma proprio qui si produce uno sviamento: Cartesio, infatti, non si sofferma sul «sum» e ha già una precognizione del

---

<sup>346</sup> Ivi, p. 96.

<sup>347</sup> E. HUSSERL, *Ideen I*, p. 43, cit. in M. HEIDEGGER, *Per la determinazione della filosofia*, cit., p. 112.

senso d'essere nella forma di una semplice constatazione, cioè come presa d'atto dell'indubitabilità<sup>348</sup>.

La filosofia in quanto scienza originaria di principio si configura dunque come ontologia, e questa nel senso di una “ermeneutica (fenomenologica) dell'effettività” – come Heidegger intitola già il suo ultimo corso friburghese del '23 – previa alla tematizzazione del senso dell'essere in quanto tale. Coerentemente con il tema della presente dissertazione e con la nostra premessa, non seguiremo ora l'elaborazione heideggeriana di tali problemi e le sue soluzioni, che pure si sono dovute qui toccare per metterne in luce la scaturigine, quantomeno parziale, dall'ambito stesso del dibattito tra neokantismo e fenomenologia nel quale Heidegger si forma; ci interessa invece restare sul piano metodologico-formale dell'analisi fenomenologica così come Heidegger va delineandola, in particolar modo riguardo al problema del rapporto logica-verità, e ciò analizzando alcuni decisivi corsi marburghesi in cui tale nesso viene trattato in maniera particolarmente diffusa. A partire da qui, riteniamo si possa comprendere retrospettivamente e in maniera più approfondita lo stesso cambiamento radicale di prospettiva operato da Heidegger nei primi corsi friburghesi, appena analizzati, grazie al più volte richiamato ritorno alle *Ricerche Logiche*.

## **2. L'appropriazione heideggeriana delle Ricerche Logiche.**

Che cosa aveva prodotto, dunque, in Heidegger un tale mutamento radicale di prospettiva? Certo, attraverso l'assunzione di motivi laskiani egli era sempre stato critico, su punti specifici, nei confronti dei neokantiani, in particolare circa il primato della rappresentazione, ma rimanendo pur sempre nell'ambito dell'esigenza di una fondazione logica della verità come validità che accomunava i neokantiani tutti, Lask compreso, e in fondo anche Husserl. Mentre quest'ultimo, tuttavia, con la pubblicazione di *Ideen* e sempre più col progredire del suo lavoro, aveva però preso di fatto le distanze dalle *Ricerche Logiche*, considerandole superate, Heidegger continuava a restarne affascinato, come ricorderà egli stesso: “anche dopo l'apparizione delle *Idee per una fenomenologia pura* ero prigioniero del fascino inalterato che emanava per me dalle *Ricerche Logiche*. Esso suscitava in me un'inquietudine rinnovata, che ignorava la sua propria causa, anche

---

<sup>348</sup> ID., *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, cit.; p. 201-202.

se lasciava presentire di nascere dall'incapacità di giungere ad attuare, con la semplice lettura della letteratura filosofica, quella maniera di pensare che si chiamava «fenomenologia»<sup>349</sup>.

Tale incertezza sul modo del procedere fenomenologico, così come circa la sua reale natura, sospesa, come si è ricordato nel precedente capitolo (v. nota 131), tra logica e psicologia, sarebbe svanita solo con il concreto lavoro di Heidegger al fianco di Husserl. Si è anche ricordato (v. qui nota 41) come Heidegger trovasse particolarmente fruttuosa – andando con ciò contro il principio husserliano stesso della riduzione – l'applicazione del metodo fenomenologico all'interpretazione di Aristotele, e come rinvenisse i principali strumenti concettuali in particolar modo nella sesta ricerca.

Se ciò è ormai assodato, è giunto ora il momento di chiederci quali fossero tali strumenti concettuali; lasciamoci mettere sulla strada ancora una volta da Heidegger stesso: “La differenza qui [nella sesta ricerca] tra intuizione sensibile e intuizione categoriale mi si rivelò in tutta la sua portata per la determinazione del «significato molteplice dell'essente»”<sup>350</sup>. Cioè a dire, muta la prospettiva, ma il problema resta invariato: l'essere dell'ente nella molteplicità dei suoi modi (Aristotele), e la soluzione moderna al problema (ora solo più l'asse Brentano-Husserl).

Tuttavia, la modernità di tale soluzione prendeva sempre più la forma di un ritorno alla greicità, non nel senso di una ‘involuzione’ precritica – cosa che non è mai stata evidentemente in questione per Heidegger, sin dalla sua adesione al realismo critico, appunto – bensì nella convinzione di una intima affinità del metodo fenomenologico col modo di procedere tipicamente greco (qui ancora platonico-aristotelico) e del pensiero genuino *tout-court*, metodo che proprio il criticismo neokantiano avrebbe finito con l'occultare: “Così dunque Husserl con indulgenza, ma in fondo disapprovando, osservava come io, collateralmente alle mie lezioni ed esercitazioni, ogni settimana lavorassi con particolari gruppi di studenti più avanti negli studi sulle *Ricerche Logiche*. La preparazione di questo lavoro era fruttuosa soprattutto per me stesso. Fu in questo lavoro che appresi – dapprima guidato più da un presentimento che da un fondato punto di vista – che quello che per la fenomenologia degli atti di coscienza si compie come l'auto-manifestarsi dei fenomeni, è pensato in modo ancora più originario da Aristotele e dal pensiero e dall'esserci greco nel suo complesso, come Ἀλήθεια, come la non-ascosità (*Unverborgenheit*) dell'essente-presente (*des Anwesenden*), come il suo di svelarsi (*Entbergung*), il suo mostrarsi (*sich-zeigen*). Ciò che le ricerche fenomenologiche hanno riscoperto come l'atteggiamento fondamentale del pensiero, si mostra come il tratto fondamentale del pensiero greco, se non addirittura della filosofia come tale”<sup>351</sup>.

---

<sup>349</sup> M. HEIDEGGER, *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia*, cit., p. 193.

<sup>350</sup> *Ibid.*

<sup>351</sup> *Ivi*, p. 194.

Ma se il brano precedente sottolinea la natura del metodo fenomenologico come un lasciar manifestare i fenomeni da se stessi, è in un cruciale passaggio del celebre paragrafo 7 di *Essere e Tempo (Il metodo fenomenologico della ricerca)*, riteniamo, che questa connessione risulta particolarmente perspicua ai fini del nostro studio, dando prova, tra l'altro, del carattere ontologico che Heidegger viene vieppiù attribuendo alla fenomenologia in quanto metodo che permette di scorgere l'intimo nesso essere-fenomeno-verità: “Ἰ φαινόμενα, i «fenomeni», costituiscono dunque l'insieme di ciò che è alla luce del giorno o può essere portato in luce, ciò che i greci a volte identificavano senz'altro con τὰ ὄντα (l'ente). L'ente può dunque manifestarsi da se stesso in maniere diverse, a seconda dei vari modi di accedere ad esso”<sup>352</sup>.

La fenomenologia rende dunque nuovamente possibile una forma del pensare originario, la quale, come ontologia, non è altro che una ripresa del grande inizio della filosofia greca culminante in Platone ed Aristotele. Ciò pone però di fatto il problema – che, come si ricorderà, già Lask aveva avuto ben presente col suo tentativo di sintesi tra copernicanesimo e obiettivismo – circa il rischio di intendere un tale tentativo nei termini un ritorno precritico<sup>353</sup>, o meglio, dal punto di vista più propriamente heideggeriano, di mostrare come in realtà il criticismo in quanto *Erkenntnistheorie* costituisca un falso problema, scaturente – lo si è visto – da una separazione artificiosa tra sensibilità e intelletto, e quindi tra soggetto e oggetto, da reinterpretarsi piuttosto come essere-nel-mondo da parte dell'esserci<sup>354</sup>.

Ora, come rendeva effettivamente possibile la fenomenologia tale identificazione di ente e fenomeno? Heidegger ci ha già fornito l'indizio decisivo: di fondamentale importanza risultava per lui la distinzione operata da Husserl nella seconda sezione della sesta ricerca, dal titolo quanto mai significativo “*Sensibilità e intelletto*”, tra intuizione sensibile e categoriale. A tal proposito, nel celebre seminario di Zähringen, Heidegger farà ancora notare come “con le sue analisi dell'intuizione categoriale Husserl [abbia] liberato l'essere dal legame con il giudizio. (...) Per poter sviluppare in generale la domanda del senso dell'essere, l'essere dovrebbe essere *dato*, così da poterne interrogare il senso. Il risultato conseguito da Husserl si trova proprio in questa presentificazione dell'essere, che è presente come fenomeno nella categoria. Grazie a questo

<sup>352</sup> ID., *Essere e Tempo*, cit., p. 48.

<sup>353</sup> Una tale interpretazione è stata tentata ad esempio da Ernst Tugendhat nel suo saggio su *Heideggers Idee von der Wahrheit*, in O. PÖGGELER (a cura di), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königstein/Ts 1984, trad. it. di P. Tomasiello, *L'idea heideggeriana di verità*, in Poggi-Tommasiello (a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, cit.

<sup>354</sup> Non a caso, parallelamente a tali critiche ai neokantiani e in esplicita polemica con questi, Heidegger fornirà, come noto, una interpretazione di Kant come pensatore metafisico e non come fondatore della teoria (critica) della conoscenza fisico-matematica.

risultato, prosegue Heidegger, io ho avuto finalmente un terreno su cui poggiare: «essere» non è più un semplice concetto, non è un'astrazione pura ottenuta tramite la deduzione»<sup>355</sup>.

Come si vede, la *Seinsfrage* nasceva non da ultimo dalla questione, troppo spesso trascurata o semplicemente sottovalutata dalla letteratura heideggeriana, della *datità*, sulla quale non a caso abbiamo insistito nel paragrafo precedente. In opposizione al neokantismo, ma in fondo sul suo stesso terreno, la scoperta husserliana dell'intuizione categoriale svincolava, come siamo andati più volte preannunciando, il concetto di *dato* dall'intuizione sensibile nel senso del puro dato sensoriale immediato e irrelato (visivo, uditivo, tattile etc.) – in realtà raggiungibile non immediatamente ma solo come “distillato” della concreta esperienza vissuta dell'oggetto –, rendendo così possibile un nuovo e più ampio concetto di percezione, di oggetto (ma questo già l'oggettualità in genere di Lask, non a caso ritenuto da Heidegger un 'protofenomenologo'), nonché un nuovo statuto del categoriale stesso, indipendente dal giudizio.

Ciò che è innanzitutto *dato*, è pertanto l'esperienza immediata dell'oggetto, ma ciò significa anche che ciò da cui il conoscere realmente inizia non sono elementi semplici, ricavabili solo per scomposizione, ma un'unità complessa che è la risultante di una pluralità di atti, “atti della sintesi” li definisce Husserl, in grado di intenzionare anche ciò che la semplice percezione sensibile non è momentaneamente in grado di offrire (gli “adombramenti percettivi”, ad esempio), o non è assolutamente in grado di offrire (il categoriale).

Abbiamo così messo in gioco tutti gli elementi che si tratta ora di delucidare diffusamente. Ciò è possibile grazie alla ormai completa pubblicazione dei corsi marburghesi di Heidegger, in cui la tematica logico-fenomenologica (veritativa, in senso ampio) è stata, non a caso, spesso e copiosamente trattata, e che costituiscono, in alcuni casi, una prima stesura – spesso anche meno contratta – di parti di *Essere e Tempo*. Per quanto riguarda specificamente la ‘ripetizione’ heideggeriana della fenomenologia, ci rifaremo in particolare al corso del '25 *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, la cui prima parte – di tutta la sua produzione sicuramente il luogo dove maggiormente Heidegger si è diffuso ad analizzare il senso della fenomenologia secondo la sua appropriazione – è interamente dedicata a quelle che Heidegger riteneva essere, unitamente all'intuizione categoriale, le principali scoperte husserliane, e cioè il carattere intenzionale della coscienza e il senso autentico dell'apriori.

Non abbiamo la pretesa, con ciò, di esaurire il complesso rapporto tra Heidegger e Husserl, nemmeno per quanto riguarda gli aspetti logico-metodologici qui più direttamente in esame, né di decidere qui circa la fondatezza delle critiche che Heidegger rivolgerà al vecchio maestro, ma, più modestamente, intendiamo soltanto provare a mettere in luce da che cosa Heidegger fosse

---

<sup>355</sup> M. HEIDEGGER, ID., *Seminare*, trad. it. di A. Babolin, Padova 1986, ed. it. a cura di F. Volpi, *Seminari*, Milano 1992, p. 152.

particolarmente ispirato nella precoce lettura delle *Ricerche Logiche* e che cosa, in quest'opera, si rivelerà poi determinante nello sviluppo delle sue principali e più innovative intuizioni<sup>356</sup>.

a) *Il carattere intenzionale della coscienza.*

Il ricorso all'intenzionalità era servito ad Husserl in funzione critica rispetto allo psicologismo, il quale, come abbiamo visto, nasceva da una confusione o, in alcuni casi, da una cosciente identificazione dell'ambito ideale della verità-validità, con quello fattuale dello psichico. Husserl – e in ciò Heidegger ravviserà, come vedremo, un suo limite – si era tenuto fermo a questa distinzione, senza indagare ulteriormente il modo d'essere di questi due ambiti, e dunque il senso dell'essere in generale. Inoltre, la questione della distinzione, e con essa quella del rapporto, tra i due ambiti era ritenuta da Heidegger non un problema nuovo, bensì un centrale ed irrisolto nodo tematico della filosofia scientifica fin dai suoi inizi<sup>357</sup>, e che solo il positivismo scienziista e naturalista contemporaneo aveva di fatto reso irriconoscibile a causa dell'identificazione del normativo col fattuale psichico.

Tuttavia, con la scoperta del carattere intenzionale della coscienza, Husserl tentava una nuova risposta al problema, precisamente in una direzione che tendeva quantomeno a ridurre il baratro apertosi a partire dalla stessa teoria dei due mondi di Lotze. In ciò Heidegger vedeva un decisivo

---

<sup>356</sup> Vincenzo Costa (*op. cit.*), ad esempio ha insistito sull'importanza dei materiali husserliani degli anni '20 che Heidegger ebbe a disposizione ad opera dello stesso Husserl, il quale, recependo a sua volta alcune istanze heideggeriane, avrebbe quantomeno smussato l'egologismo trascendentale che Heidegger gli rimproverava. In particolare, Costa si riferisce a E. HUSSERL, *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Husserliana, Bd. XVII, herausgegeben von P. Janssen, Den Haag 1974, trad. it. Di G.D. Neri, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, Bari 1966; ID., *Aktive Synthesen: aus der Vorlesungen „Transzendente Logik“ 1920-1921. Ergänzungsband zu „Analysen zur passiven Synthesis“*, Husserliana, Bd. XXXI, herausgegeben von R. Breeur, Dordrecht 2000; ID., *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen 1925*, Husserliana, Bd. XI, herausgegeben von W. Biemel, Den Haag 1962, trad. it. Parziale di V. De Palma, *Compito e significato delle «Ricerche Logiche»*, in E. HUSSERL, *Logica, Psicologia e Fenomenologia. Gli 'oggetti intenzionali' e altri scritti*, a cura di S. Besoli e V. De Palma, Genova 1999.

<sup>357</sup> «Possiamo quindi dire che se di primo acchito questa critica dello psicologismo volta alla differenziazione di essere reale e essere ideale è così trasparente, le difficoltà sorgono ora nei problemi positivi che si fanno avanti in forma nuova con questa differenziazione, problemi che non emergono per la prima volta nei sec. XIX e XX, ma che avevano già occupato la filosofia, soprattutto Platone. La differenza in questione non è altro che la differenza platonica tra l'essere sensibile, τὸ αἰσθητόν, e l'essere così com'è accessibile per mezzo della ragione, per mezzo del νοῦς, il νοητόν. L'interrogativo che oggi si ripropone è quello della partecipazione del reale all'ideale, quello della μέθεξις, ed è problematico se sia possibile o impossibile ponendosi questi interrogativi giungere alla chiarezza intorno al fenomeno del pensiero e del pensato e a quello ulteriore della verità»; M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt a.M. 1976, trad. it. di U. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Milano 1986, p. 36.



passo avanti operato dalla fenomenologia, circa la cui natura, né del tutto logica né psicologia, egli poteva ora finalmente venire in chiaro con se stesso<sup>358</sup>.

<sup>358</sup> Per quanto riguarda la letteratura secondaria sul rapporto Heidegger-Husserl, in particolare riguardo alle *Ricerche Logiche*, ma anche, più in generale, sul plesso 'logica-verità' in Heidegger, coerentemente con la nostra premessa, ci siamo dovuti limitare alle seguenti voci: O'D. BELLINETTI, *Realtà e concretezza nella fenomenologia di Husserl e di Heidegger*, «Aquinas», 1983, pp. 485-496; R. BERNET, *Trascendenza e intenzionalità. Heidegger e Husserl sui prolegomeni a un'ontologia fenomenologica*, «Aut-aut», 1988, 223-224, pp. 145-164; ID., *Husserl and Heidegger on Intentionality and Being*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 21 (1990), pp. 136-152; S. BESOLI - M. FERRARI - L. GUIDETTI (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, cit.; W. BIEMEL, *Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit*, «Phänomenologische Forschungen», 6/7, in *Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen*, München, 1978; ID., *Heidegger e la fenomenologia*, trad. it. in «Rivista di filosofia», 83 (1992), pp. 3-24; R. BOEHM, *Husserl e Heidegger. Critica dei fondamenti*, «Aut-aut», 1988, 223-224, pp. 69-87; R. BRISART, *Presence et être. Étude sur l'approfondissement de la phénoménologie dans les "Marburger Vorlesungen" de Heidegger*, «Revue philosophique de Louvain», 79 (1981), pp. 28-29; F. CHEREGHIN, *Essere e Verità. Note a «Logik. Die Frage nach der Wahrheit» di Martin Heidegger*, Trento, 1984; V. COSTA, *La verità del mondo*, cit.; J.F. COURTINE, *Le préconcept de la phénoménologie et la problématique de la vérité dans «Sein und Zeit»*, in F. Volpi (éd.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht-Boston-London 1988; ID., *Les «Recherches Logiques» de Martin Heidegger: de la théorie du jugement à la vérité de l'être*, in J. F. Courtine (éd.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la mataphysique du Dasein*, Paris 1996; R. CRISTIN (a cura di), *Husserl-Heidegger: la fenomenologia in discussione*, in E. Husserl/M. Heidegger, *Fenomenologia*, Milano 1999; F. DASTUR, *Heidegger und die "Logische Untersuchungen"*, «Heidegger Studies», 7 (1991), pp. 37-51; J. DERRIDA, «*Ousia e Gramme*». Nota su una nota di «*Sein und Zeit*», Torino 1997; C. ESPOSITO, *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Bari 1984; A. FABRIS, *Filosofia, storia, temporalità. Heidegger e «i problemi fondamentali della fenomenologia»*, Pisa, 1988; ID., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, «Teoria», 4 (1984); ID., *Logica ed ermeneutica. Interpretazione di Heidegger*, Pisa 1982; V. FAGONE, *Tempo e intenzionalità. Brentano, Husserl, Heidegger*, «Archivio di filosofia», 1960, pp. 105-132; G. FUNKE, *A crucial question in transcendental phenomenology: what is appearance in its appearing?*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 4 (1973), pp. 47-60; H.G. GADAMER, *Il movimento fenomenologico*, Roma-Bari 1994; ID., *Verità e Metodo*, cit.; C.F. GETTMANN, *Zu Heideggers Wahrheitsbegriff*, «Kant-Studien», 65 (1974); ID., *Heideggers Wahrheitskonzeption in seinen Marburger Vorlesungen*, in Forum für Philosophie Bad Homburg (a cura di), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt a.M. 1989, pp. 101-130, trad. it. di P. Tommasiello, *La concezione della verità nello Heidegger di marburgo*, in Poggi-Tommasiello (a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, cit.; K. HELD, *Heidegger e il principio della fenomenologia*, «Aut-aut», 1988, 223-224, pp. 88-110; F-W. von HERMANN, *Der Begriff der Phänomenologie in Heidegger und Husserl*, Frankfurt a.M., 1981, trad. it. di R. Cristin, Genova 1997; ID., *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*, Frankfurt a.M., 1991, trad. it. di C. Esposito, Bari 1993; F. HOGEMANN, *Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem WS 1919-20 und dem SS 1920*, in «Dilthey-Jahrbuch», Bd. IV, 1986-87, pp. 54-71; S. IJSSELING, *Heidegger nella fenomenologia*, «Aut-aut», 1988, 223-224, pp. 129-144; T. KISIEL, *On the Dimension of a Phenomenology of Science in Husserl and the young Heidegger*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 4 (1973), pp. 217-234; P. KONTOS, *Heidegger, lecteur de Husserl. Logique formelle et ontologie matérielle*, «Revue philosophique de Louvain», 1 (1994), pp. 53-81; G. KOVACS, *Philosophy as primordial Science (Urwissenschaft) in the early Heidegger*, cit.; L. LANDGREBE, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963, trad. it. di G. Piacenti, *Itinerari della fenomenologia*, Torino 1974; R. LAZZARI, *Ontologia della fatticità*, cit.; K. LEHMANN, *Metafisica, filosofia trascendentale e fenomenologia nel primo Heidegger (1912-1916)*, cit.; E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (1949)*; trad. it. di F. Sossi, *Alla scoperta dell'esistenza con Husserl e Heidegger*, Milano 1998; A. MARINI, *Sei paragrafi su Husserl e Heidegger, Parmenide ed Eraclito, il tragico e la dialettica*, «Aut-aut», 223-224 (1988), pp. 169-202; F. MASI, *La domanda rimasta alla fenomenologia. Fenomenonimia e Sigetica*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», CXII (2001), pp. 193-232; A. MASULLO, *La "cura" in Heidegger e la riforma dell'intenzionalità husserliana*, in *La recezione italiana di Heidegger*, a cura di M. Olivetti, «Archivio di filosofia», 1989, pp. 377-394; ID., *Heidegger e la questione del «senso»*, in E. Mazzaella (a cura di), *Heidegger oggi*, Bologna 1998; E. MAZZARELLA, *Heidegger a Friburgo*, in ID., *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Napoli 1993; R.P. MORRISON, *Kant, Husserl and Heidegger in Time and the Unity of Consciousness*, «Philosophy and Phenomenological Research», 39 (1978), pp. 182-198; V. PEREGO, *La genesi della fenomenologia ermeneutica nel primo Heidegger*, Milano 1998; O. PÖGgeler, *Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs*, in *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs*, a cura di E.-W. Orth, «Phänomenologische Forschungen», 9, Freiburg/München 1980, pp. 124-162; ID., *Heidegger e Husserl a confronto*, «Aut-aut», 1988, 223-224, pp. 54-68; ID., *Hermeneutische und mantische Phänomenologie*, «Philosophische Rundschau» 13 (1965), pp. 1-39 [ora, con alcune modifiche, in O. PÖGgeler (a cura di), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königstein/Ts 1984, pp. 321-357], trad. it. di S. Poggi, *Fenomenologia ermeneutica e fenomenologia mantica*, in Poggi-Tommasiello (a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, cit.; ID., *Heideggers logische Untersuchungen*, in Forum für

Infatti, se la psicologia, che nel suo ambito ha il suo pieno diritto, è da criticare qualora pretenda di applicarsi alla logica<sup>359</sup> – in senso ampio filosofia, problema della verità o anche “logica filosofante”, dice ora Heidegger, che però, come si è fin qui cercato di mostrare, non l’aveva in fondo mai intesa come mera teoria della conoscenza, e tantomeno come logica – Heidegger poteva tuttavia vedere soddisfatta nella “psicologia descrittiva”, come Husserl definiva la fenomenologia dando adito a fraintendimenti, l’esigenza di quell’indagine radicale della coscienza che gli si era posta come imprescindibile nella conclusione del lavoro su Scoto e che continuerà ad esserlo nella forma dell’ontologia fondamentale: “E’ a partire da questa visione e guidato essenzialmente solo da essa che Husserl all’inizio ha dato alle sue ricerche fenomenologiche come tali il titolo di psicologia descrittiva, dove «descrittiva» non doveva significare narrativa in contrapposizione a sperimentale, quindi una psicologia priva di apparecchiature contro una dotata di apparecchiature (psicologia a tavolino e psicologia in laboratorio); «descrittiva» qui significa invece la retrocessione di fronte a entrambe a favore dell’esibizione dell’ambito tematico come tale e della struttura di esso. Che il carattere fondamentale dello psichico sia l’intenzionalità significa che lo psichico è in se stesso qualcosa come una relazione tra il reale e l’ideale, se per una volta vogliamo concederci l’uso di questa formulazione. Questo problema non è neanche preso in considerazione; esso emerge solo casualmente. L’interesse risiede dapprima nella concreta ricerca della struttura intenzionale. A questo punto dovrebbe essere chiaro quale sia il vero e unico senso della critica allo psicologismo e perché una tale critica debba necessariamente essere una critica alla psicologia”<sup>360</sup>.

---

Philosophie Bad Homburg (a cura di), *Martin Heidegger: Innen-und Außenansichten*, Frankfurt a.M. 1989, pp. 75-100, trad. it. di P. Tommasiello, *Le «Ricerche logiche» di Heidegger*, in Poggi-Tommasiello (a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, cit.; M. RIEDEL, *Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heidegger frühe Auseinandersetzung mit Husserl*, in Ch Jamme (a cura di), *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag E. Husserl*, Frankfurt a. M., 1989, pp. 215-233; trad. it., *La fondazione originaria dell’ermeneutica. Il primo confronto di Heidegger con Husserl*, in «Paradigmi», 7 (1989), 20, pp. 299-317; D. RIPAMONTI, *Alla radice di “Sein und Zeit”: la presenza di Husserl nelle “Marburger Vorlesungen”*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 79 (1987), pp. 445-460; P.A. ROVATTI, *La posta in gioco. Heidegger, Husserl e il soggetto*, Milano 1987; M. RUGGENINI, *I fenomeni e le parole. La verità finita dell’ermeneutica*, Genova 1992; K. SCHUHMANN, *Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 32 (1978), pp. 591-612; R.M. STEWART, *The Problem of Logical Psychologism for Husserl and the Early Heidegger*, cit.; J. TAMINIAUX, *Le regard et l’excédent*, La Haye 1977, pp. 156-182, trad. it di P. Tomasiello, *Considerazioni su Heidegger e le “Ricerche Logiche” di Husserl*, in Poggi-Tommasiello (a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, cit.; M. THEUNISSEN, *Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz*, «philosophische Jahrbuch des Görres-Gesellschaft» 70 (1962-63), pp. 344-363, trad. it. di S. Poggi, *Oggetto intenzionale e differenza ontologica*, in Poggi-Tommasiello (a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, cit.; E. TUGENDHAT, *L’idea heideggeriana di verità*, cit.; F. VOLPI, *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, «Teoria», 1, 1984, pp. 125-162; ID., *Heidegger in Marburg: die Auseinandersetzung mit Husserl*, «Philosophischer Literaturanzeiger», 4 (1984), pp. 48-69; ID., *La question du logos chez le Jeune Heidegger*, in J.F. Courtine (éd.), *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la mataphysique du Dasein*, Paris 1996; M. ZANATTA, *Identità, Logos e Verità in Heidegger*, cit.; M.E. ZIMMERMAN, *Heidegger’s «Completion» of «Sein und Zeit»*, «Philosophy and Phenomenological Research», (1974-75), pp. 537-560.

<sup>359</sup> “(...) lo psicologismo è da rifiutare non perché la psicologia vuole intromettersi in un luogo che non è il suo, ma perché è l’uso di una psicologia che non intende il suo proprio tema; non perché lo psicologismo è la trasgressione di qualcosa, ma perché è la trasgressione di qualcosa che non è *psicologia* e perché n quanto psicologismo è confuso”; ivi, p. 67.

<sup>360</sup> *Ibid.* Tale riassetamento critico, da parte di Heidegger, della critica allo psicologismo, comporta inoltre una nuova e più positiva considerazione anche della psicologia del vero e proprio scopritore moderno dell’intenzionalità (poiché

Vediamo dunque in cosa consiste la portata rivoluzionaria della scoperta dell'intenzionalità rispetto al 'rappresentazionalismo' neokantiano e moderno in genere – e con ciò, indirettamente, la sua affinità con la modalità dell'interrogare i fenomeni tipicamente greca. Heidegger premette innanzitutto che scopo della sua analisi è “di mostrare che l'intenzionalità è una struttura dei *vissuti* come tali, e non una coordinazione con altre realtà effettuali”<sup>361</sup>, per cui 'intenzionalità', *intentio*, vuol dire che ogni vissuto, ciascuno secondo la sua propria modalità determinante l'oggettualità stessa, è caratterizzato dall'essere diretto a qualcosa; la rappresentazione ha il suo oggetto in quanto rappresentato, il giudizio in quanto giudicato, l'amore in quanto amato e così via. Apparentemente si tratterebbe di una banalità, ma è proprio a partire dai fraintendimenti di tale elementare principio che Heidegger ne chiarisce le potenzialità disvelative dei fenomeni stessi.

Innanzitutto si sarebbe tentati di interpretare, e così è per lo più accaduto – qui Heidegger polemizza, come vedremo, ancora con Rickert – il senso di tale *correlazione* nel senso della suddetta coordinazione tra un vissuto psichico 'interno' e un oggetto fisico 'esterno', secondo l'idea tradizionale della *corrispondenza* (*adaequatio*), laddove l'interno e l'esterno vengono poi interpretati come soggetto e oggetto.

In secondo luogo, ma sulla base del precedente fraintendimento, tale struttura della coscienza sarebbe contraddetta ad esempio dal caso dell'illusione o della percezione ingannevole, poiché in essa si darebbe a vedere con tutta evidenza una circostanza in cui all'intenzione non corrisponde 'realmente' l'oggetto da essa intenzionato, – come quando scambiamo qualcosa per qualcos'altro,

---

anch'egli pretendeva in realtà di desumerla da Aristotele e di ritrovarla nella scolastica), e cioè Brentano, come si ricorderà annoverato in precedenza tra gli psicologisti, pur non senza ricordare che “Husserl ha dimostrato criticamente nelle sue *Ricerche Logiche*, tanto nella quinta ricerca, quanto soprattutto in un'appendice posta alla fine dell'intera opera, dedicata alla percezione esterna e interna e ai fenomeni psichici e fisici, che se da una parte l'accento posto da Brentano sull'intenzionalità è qualcosa di essenziale, dall'altra però esso mostra altrettanto chiaramente un'essenziale lacuna” (cfr. *ivi*, p. 65). Tale riconsiderazione ci sembra di particolare interesse in quanto lascia emergere, inoltre, il nuovo modo in cui Heidegger interpreta ora il problema del modo d'essere di ciò che non è 'reale' come “in-essere” nel senso dell’“in-abitare” (*Innewohnen*), espressione che adopererà in seguito anche per definire il peculiare modo d'essere dell'esserci, come si vede nel passo seguente: “La sua opera *Psicologia dal punto di vista empirico* (1874) è divisa in due libri, nel primo si parla della psicologia come scienza, nel secondo dei fenomeni psichici in generale. «*Empirico*» non significa, qui, induttivo nel senso delle scienze naturali, ma semplicemente obbiettivo, non costruttivo. Il primo compito è dunque quello di caratterizzare i fenomeni psichici stessi e di ordinare la loro molteplicità secondo strutture fondamentali, è perciò quello di una «classificazione». «Classificazione» significa suddivisione, ordinamento di dati di fatto già disponibili. (...) Questa propriamente è la massima che Brentano segue nella sua classificazione: «l'ordine dei vissuti deve essere naturale» e deve essere accolto in una classificazione ciò che naturalmente vi rientra. «*Natura*» significa qui: ciò che è, quello che è, in quanto è visto a partire da se stesso. (...) Egli dice che i fenomeni psichici si distinguono da tutti quelli fisici soprattutto per il fatto che in essi abita qualcosa di oggettuale. Se quindi all'interno del campo dei fenomeni psichici dovessero darsi differenze, esse dovrebbero riguardare questa loro struttura fondamentale dell'“in-abitare”: differenze nel modo in cui qualcosa è oggetto per i vissuti. Questi modi diversi di essere oggetto per vissuti diversi, nel rappresentare il rappresentato, nel giudicare il giudicato, nel volere il voluto, sono le differenze che producono la principale e più preziosa classificazione all'interno dei fenomeni psichici. Questa struttura-base dello psichico per cui ad ogni vissuto in-abita qualcosa di oggettuale, Brentano la chiama *inesistenza intenzionale*”; M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt a.M. 1979, trad. it di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, genova 1991, pp. 27-28.

<sup>361</sup> *Ivi*, p. 36.

un manichino per un uomo ad esempio – ciò che confuterebbe il principio secondo il quale ogni percezione è percezione di qualcosa.

Questo è il doppio errore in cui è incappato il pensiero critico moderno fino all'attuale criticismo, proprio per non aver saputo vedere l'essenziale correlazione tra *intentio* e *intentum* nella sua autentica natura<sup>362</sup>. Ma, si chiede infatti Heidegger con un procedere di cui si noterà la straordinaria vicinanza con le analisi platoniche dello *pseudos* – che egli interpreterà non a caso fenomenologicamente nel corso del '24/25 dedicato al *Sofista* – “l'allucinazione, secondo il proprio significato, non è forse allucinazione, percezione presunta di un'automobile [ad esempio]? Non è forse anche questo percepire presunto, privo di reale rapporto con un oggetto reale, proprio come tale un dirigersi-a un presunto percepito? L'illusione stessa non è forse come tale un dirigersi-a, anche se l'oggetto reale non è fattualmente qui? (...) Intenzionalità non è una proprietà che si aggiunge alla percezione in certi casi, ma come percezione è *per natura intenzionale*, a prescindere completamente se il percepito è *realiter* sottomano oppure no. Ed è proprio perché la percezione come tale è un dirigersi-a qualcosa, perché l'intenzionalità costituisce la struttura del comportamento stesso, che può darsi qualcosa come la percezione fallace e l'allucinazione”<sup>363</sup>.

L'errore di Rickert – il quale pretende così di criticare Brentano, mentre di fatto ne accoglie il principio della classificazione<sup>364</sup> – consistente nel riconoscere lo statuto di conoscenza al giudizio ma non alla rappresentazione – giudizio che però è presa di posizione rispetto a rappresentazioni, per cui abbiamo parlato di rappresentazionalismo anche per i neokantiani –, è dovuto precisamente al fatto di attribuire carattere intenzionale al primo ma non alla seconda.

La rappresentazione, infatti, se considerata puro fenomeno dell'immanenza, non può a rigore essere ritenuta in grado di fornire un oggetto trascendente, mentre nel giudizio Rickert crede di rinvenire un valore inesistente realmente, e dunque immanente alla coscienza. In sostanza, è ancora

---

<sup>362</sup> “Da Cartesio in poi sappiamo – spiega infatti Heidegger – e tutte le filosofie critiche lo confermano, che io afferro autenticamente sempre e soltanto «contenuti di coscienza». Nell'uso del concetto di intenzionalità risiede già di conseguenza, per esempio in riferimento alla ritenzione della percezione, una duplice premessa: in primo luogo la premessa metafisica che lo psichico giungerebbe, uscendo da sé, a un ambito fisico, cosa che come è noto è vietata da Cartesio in poi. In secondo luogo, nell'intenzionalità risiede la premessa che a un processo psichico corrisponderebbe sempre un oggetto reale, anche se i dati di fatto della percezione sostengono il contrario. Questo è ciò che pensano Rickert e molti altri, quando dicono che nel concetto di intenzionalità si annidano dogmi metafisici”; ivi, p. 38.

<sup>363</sup> Ivi, p. 39.

<sup>364</sup> “Cerchiamo «a quale genere di processi psichici appartenga il giudizio completo, quando in generale distinguiamo quegli stati in cui ci comportiamo osservando senza prendervi parte, da quelli in cui prendiamo parte al nostro contenuto di coscienza, come un contenuto per noi *pieno di valore* (...) Vogliamo dunque solamente stabilire un dato di fatto, che non possa essere contestato nemmeno da una teoria sensualistica pura» [H. RICKERT, *Gegenstand*, II, p. 56]. Anche un cieco vede che questa è alla lettera la posizione di Brentano, che non vuole altro se non suddividere il genere dei processi psichici secondo il tipo del nostro comportamento, se cioè li consideriamo senza prendervi parte oppure se abbiamo parte in essi. Rickert deriva la propria teoria anzitutto da un terreno che è stato dimostrato dalla descrizione brentaniana, ma non si avvede di fare ricorso all'intenzionalità come fondamento della propria teoria del giudizio e della conoscenza. La prova: contemporaneamente al ricorso a questa differenza descrittiva, Rickert utilizza un concetto di rappresentazione contrario a quello sul quale si basa per ottenere la definizione del giudizio; qui: indifferente, dirigersi-a – dunque rappresentare come modo del rappresentare – altrove: rappresentazione come rappresentato, cioè il rappresentato è il contenuto della coscienza”; ivi, p. 43.

una volta la chiusura idealistica della soggettività in se stessa che impedisce di vedere il carattere intenzionale dei suoi atti, e a suggerire così l'idea che la rappresentazione sia l'immagine di un'immagine, rappresentazione di rappresentazione, fatta salva però la 'trascendenza immanente' – pena la riduzione all'impossibilità dell'oggettività della conoscenza – del giudizio rispetto al valore, una contraddizione in termini che Rickert ritiene “sia meno enigmatica della trascendenza che si trova nel rappresentare nel senso del giungere fuori presso una cosa reale”<sup>365</sup>: “Rickert non scorge il semplice senso del rappresentare, il fatto che proprio in esso si trovi il conoscere. A Rickert è preclusa una visione del carattere conoscitivo primario della rappresentazione proprio perché presuppone un concetto mitico del rappresentare, derivato dalla filosofia della scienza naturale, e giunge a sostenere che nel rappresentare siano rappresentate le rappresentazioni. Nel caso di una rappresentazione come semplice percezione non è rappresentata una rappresentazione, ma io vedo proprio la sedia”<sup>366</sup>.

Ma in che senso Heidegger afferma ora che il conoscere vero e proprio consiste nella rappresentazione? Non si assume in questo modo precisamente il concetto del conoscere rappresentazionalistico moderno? Evidentemente si presuppone qui un concetto del tutto diverso della rappresentazione, reso possibile dalla corretta interpretazione della *struttura* dell'intenzionalità. Ciò è possibile scorgere rivolgendo l'attenzione alle implicazioni più propriamente positive di quanto Heidegger ha fin qui delineato “solo in modo formalmente vuoto”, come egli si esprime. Previamente all'analisi di tale concetto di rappresentazione, bisogna però ancora precisare il concetto di atto: “Non qualcosa come attività, processo o una qualunque forza, ma il significato del termine atto è unicamente quello di *relazione intenzionale*”<sup>367</sup>. A rigore, quindi, l'intenzionalità non è una proprietà della coscienza, ma rimanda già sempre ad una struttura, si è detto, tra due elementi.

Ebbene, se fin qui Heidegger ha preso in considerazione, in modo formalmente vuoto, appunto, solo un momento di tale relazione, quello del dirigersi-a, di seguito passa ad analizzare l'“*a-cui*” del dirigersi: il percepito. Innanzitutto, cioè nella “percezione naturale” di un oggetto, nella immediata e concreta esperienza vissuta di esso, ciò che vediamo non sono rappresentazioni, immagini o sensazioni, ma la concreta “*cosa del mondo circostante*” (*Umweltding*), una sedia ad esempio, o, meglio, questa sedia presente qui ed ora nella sua individualità e con la sua “*storia*”<sup>368</sup>. Con ciò Heidegger intende nient'altro che l'esperienza mondana (*Umwelterlebnis*) che abbiamo visto nel precedente paragrafo a proposito dell'esempio della cattedra.

---

<sup>365</sup> Ivi, p. 40.

<sup>366</sup> Ivi, p. 44.

<sup>367</sup> Ivi, p. 46.

<sup>368</sup> Cfr., ivi, p. 47.

Ma, come sappiamo, l'atteggiamento naturale nei confronti della cosa si può modificare in un teoretico, in modo da non vedere questa particolare sedia in un determinato contesto, bensì considerandola un oggetto in generale, o, come Heidegger dice, una “*cosa della natura*” (*Naturding*); di essa e a partire da essa, si può rilevare che “ha tale peso, ha questa colorazione, è alta tanto e larga tanto, si lascia spostare da un luogo all'altro, se la alzo e poi la lascio, cade, con una scure può essere fatta a pezzi, se le viene appiccato il fuoco brucia. (...) Ciò che è stato ricavato ora dalla sedia non la determina come sedia. O meglio: è stato enunciato qualcosa riguardo alla sedia, ma non in quanto cosa-sedia, bensì come *cosa della natura*: che il percepito sia una sedia, ora non ha importanza”<sup>369</sup>. Se radicalizziamo ulteriormente l'atteggiamento teoretico, possiamo ricavare ancora dalla sedia i suoi aspetti più generali, ciò che le deve necessariamente appartenere, come la materialità e l'estensione, la colorazione, la trasferibilità ecc., cioè a dire ciò che la determina in quanto cosa in generale, i “momenti strutturali” della sua *cosalità*, ovvero i suoi aspetti categoriali, come lascia intendere Heidegger rimandando più oltre – cioè, con tutta probabilità, all'analisi dell'intuizione categoriale – la considerazione di tali momenti<sup>370</sup>.

Un primo rilevante risultato cui l'analisi heideggeriana del percepito del percepire è, come si vede, un nuovo e più ampio senso del percepire, in cui, nel dato, è compreso anche il categoriale: “Quando diciamo: «noi vediamo», «vedere» non è inteso qui nel senso stretto della sensazione ottica, ma «vedere» non significa altro che «semplice presa di conoscenza di ciò che è stato reperito». (...) Il campo di ciò che è rinvenibile nella semplice presa di conoscenza è in linea di principio molto più vasto di ciò che una determinata teoria della conoscenza o psicologia vuole stabilire sulla base di una teoria della percezione”<sup>371</sup>. (...) in una modalità, elaborata a un livello sufficiente, del semplice ritrovare, io posso vedere anche queste strutture e le loro reciproche coappartenenze – non vedere nel senso di un atto o di uno slancio mistico, ma nel senso della semplice presentificazione di strutture che si lasciano leggere nel dato”<sup>372</sup>.

Tuttavia, in questo modo non si è ancora chiarito ciò che la fenomenologia intende come “il percepito in senso stretto”, il suo oggetto vero e proprio; esso, chiarisce Heidegger con l'inversione dei corsivi, “non è l'ente percepito in se stesso, ma l'ente *percepito*”, cioè a dire la sua

<sup>369</sup> Ivi, p. 48. Trattandosi, come Heidegger fa esplicitamente notare, dello stesso oggetto – in questo caso una sedia – in un diverso modo di considerazione, non ci sembra corretto vedere qui, come fa Rudolf Bernet, un richiamo alla “Aristotelian distinction between «τὰ φύσει ὄντα» and «τὰ τέχνη ὄντα»”; R. BERNET, *Husserl and Heidegger on Intentionality and Being*, cit., p. 138.

<sup>370</sup> “In questo senso ampio del percepire e del vedere è percepito perfino, *come avremo modo di vedere in seguito* [corsivo nostro], tutto ciò che io ho raccontato riguardo alla cosalità”; M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 50.

<sup>371</sup> In realtà, proprio la psicologia della *Gestalt*, messa a punto da Fechner e Wundt su base sperimentale (!), era giunta ad acquisizioni analoghe, più di quanto Heidegger, come suo solito, sia disposto qui a riconoscere: “L'elemento figurale è stato individuato da Husserl già nelle sue ricerche matematiche. Ora esso è stato introdotto anche nella psicologia e si parla di *Gestalt*. Sulla base di questa scoperta viene costruita una nuova psicologia, chiamata psicologia della *Gestalt*; essa è già diventata una visione del mondo”; ivi, p. 83.

<sup>372</sup> Ivi, p. 50.

“percettività”, “questo ente nel tipo e nel modo del suo essere-percepito”<sup>373</sup>. La percettività non appartiene alla cosa in quanto tale, ma è un carattere dell’intenzionalità del percepire, per cui si deve distinguere “da un lato l’ente stesso – la cosa del mondo circostante, la cosa della natura, ovvero la cosalità – e dall’altro l’ente nel modo del suo essere-inteso, del suo essere-percepito, essere-rappresentato, giudicato, amato, odiato, pensato nel senso più ampio. Nei primi tre casi abbiamo a che fare con l’ente in se stesso, nel quarto abbiamo a che fare con l’essere-inteso, con la percettività dell’ente”<sup>374</sup>.

Ora, i modi della percettività, i possibili ‘come’ dell’essere-inteso, sono molteplici. Bisogna innanzitutto distinguere il “dato-in carne ed ossa” e “l’esser-dato-in-se-stesso”. Entrambe sono modalità originarie della datità, tuttavia, mentre il dato in se stesso è il correlato di una semplice rappresentazione – nel senso sopra descritto, come “presentificazione” – il dato in carne ed ossa intende il percepito a partire dalla sua presenza corporea effettuale. Si vede così come le due modalità del percepito sono anche due diverse modalità del suo esser-presente – vedremo come la relazione tra modi della presenza e dell’evidenza sarà determinante nell’interpretazione heideggeriana della concezione aristotelica della verità – e tuttavia “ciò che è dato da sé non ha bisogno di essere dato in senso corporeo, ma piuttosto, viceversa, ogni essere-dato in senso

<sup>373</sup> Cfr., ivi, pp. 50-51. Questa distinzione è ripresa linearmente da Heidegger dal paragrafo 17 della IV ricerca di Husserl (*Il contenuto intenzionale nel senso di oggetto intenzionale*): “In rapporto al contenuto intenzionale inteso come oggetto dell’atto va distinto l’oggetto nel modo in cui viene intenzionato e l’oggetto che viene intenzionato in quanto tale”; E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, cit., II, p. 187. Nella più insistita analisi heideggeriana dell’*Intendiertsein* quale terzo elemento intenzionale, ancorché non cosalmente distinto dall’*intentum*, la Ripamonti ha visto lo specifico della ripetizione heideggeriana dell’intenzionalità e della differenza ontologica che da esso deriverebbe: “La relazione intenzionale si struttura dunque in tre elementi: l’*intentio* (atto), l’*intentum* (il contenuto, l’ente) e l’*Intendiertsein* (l’esser-inteso come coglimento del presente nella sua presenza, dell’ente nel suo essere). Ma proprio qui si colloca il punto di svolta a partire dal quale Heidegger supera decisamente la sesta *Ricerca Logica*: il ‘terzo elemento’ capovolge la ricerca fenomenologica – e quindi ontologica – affermando che originariamente non si danno soggetto e oggetto, perché originaria è la loro ‘relazione’. Se il presente si coglie solo nella presenza e se la presenza eccede ontologicamente il presente, pur costituendone «il senso e il fondamento» – in quanto condizione del suo essere e manifestarsi, come abbiamo visto –, allora essa si rivela come fondamento e condizione della stessa intenzionalità, del dirigersi verso qualcosa. Una sorta di ‘presenza originaria’ ‘precede’ dunque soggetto e oggetto: l’intenzionalità come rapporto soggetto-oggetto non è originaria”; D. RIPAMONTI, *Alla radice di “Sein und Zeit”: la presenza di Husserl nelle “Marburger Vorlesungen”*, cit., p. 456. A proposito degli sviluppi heideggeriani nell’analisi di tale distinzione, Bernet si domanda in questo caso opportunamente: “Is it then not rather surprising that instead of concentrating on the «strictly phenomenological» determination of the intentional object, the Heideggerian analysis deals chiefly with the «non-phenomenological» concept of the «intentum», that is, the «entity in itself»?”; R. BERNET, *Husserl and Heidegger on Intentionality and Being*, cit., p. 138. Anche Michael Theunissen ha visto nella distinzione tra noema e oggetto intenzionale (nel linguaggio delle *Idee*) il prefigurarsi della differenza ontologica. Ciò ci pare una conferma dell’effettivo rimando, come si è mostrato poc’anzi, dell’intenzionalità alla ulteriore distinzione tra intuizione sensibile e categoriale che abbiamo visto essere a sua volta, per bocca dello stesso Heidegger, il terreno sul quale la differenza ontologica ha potuto finalmente trovare consistenza: “In tal modo, fondamento essenziale della intenzionalità dell’atto è il differenziarsi tra il noema nella sua completezza e l’oggetto intenzionale. Nello stesso tempo, in tale differenziarsi viene ad annunziarsi qualcosa del tipo della differenza ontologica, e vi si palesa come distinzione tra l’ente che si dà sul piano fenomenico [*erscheinungsmäßig*] e l’essere di quest’ultimo, quell’essere verso cui io devo tendere, se l’ente mi si deve dare in linea generale sul piano fenomenico [*erscheinungsmäßig*]”; M. THEUNISSEN, *Oggetto intenzionale e differenza ontologica*, cit., p. 265.

<sup>374</sup> M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 51.

corporeo è già dato da sé. *La presenza in carne ed ossa è [solo] un modo privilegiato della datità originaria di un ente*<sup>375</sup>, più di quanto la rappresentazione ne sia una modalità difettiva.

Da queste due modalità dell'esser-dato va poi distinto l'“*intenzionare vuoto*”, cioè quella forma del presentificare senza che ci si raffiguri l'immagine del rappresentato, modalità tipica del riferimento discorsivo all'ente ed in cui “si muove una gran parte del nostro discorso naturale”<sup>376</sup>. Anche tale modalità del dato può tuttavia trovare di nuovo il suo “riempimento intuitivo” nel caso in cui venga presentificato ciò che in precedenza è stato solo vuotamente intenzionato.

In tal modo risulta evidente, tra l'altro, come la stessa differenza tra il rappresentato e l'intuito non vada astrattamente irrigidita, così come avveniva ancora sulla base della separazione kantiana – almeno del ‘Kant neokantiano’ – tra sensibilità e intelletto: “La visione dà la pienezza, a differenza del semplice rappresentare e solo ritenere; essa è il riempimento del vuoto della rappresentazione nel senso di un completamento. Si è già detto, però, che tra le due cose (rappresentazione e visione) non c'è nessuna differenza essenziale, ma solo una differenza nel modo della relazione e della funzione intenzionali”<sup>377</sup>. Che nella percezione, di cui la rappresentazione nel senso di ciò che fornisce l'ente in se stesso deve essere a questo punto considerata solo una delle possibili modalità, non si abbia a che fare innanzitutto con immagini, risulta ulteriormente chiaro se si prende in considerazione la modalità specifica della “*percezione dell'immagine*”, la cui struttura è infatti diversa sia dalla percezione in carne ed ossa, sia dalla modalità percettiva della rappresentazione in quanto presentificazione, sia, evidentemente, dall'intenzionare vuoto.

Se consideriamo ad esempio una cartolina, risulta infatti evidente che in essa l'intenzionare può dirigersi in una duplice direzione: verso la “cosa-immagine” (la cartolina) oppure verso l'oggetto stesso in essa raffigurato, ciò che richiede alla descrizione – sottolinea Heidegger con affermazione ancora di tenore anti-empiristico – una “chiarezza estrema, poiché si cerca, come si faceva un tempo e pure oggi ancora, di prendere il coglimento della cosa come quel tipo di afferramento con il cui aiuto si crede di poter chiarire in generale una percezione dell'oggetto”<sup>378</sup>.

In quanto cosa-immagine la cartolina è sì una cosa della natura o cosa del mondo circostante, ma ciò che le è proprio è che essa raffigura qualcosa cui corrisponde come correlato noetico la coscienza dell'immagine, cioè a dire la coscienza che la cosa-immagine possiede in sé la peculiarità di raffigurare qualcosa e di rimandare così ad essa. Tale struttura di rimando manca invece del tutto nella semplice percezione della cosa, poiché tale percezione non ha infatti a che fare – normalmente

---

<sup>375</sup> Ivi, p. 52.

<sup>376</sup> *Ibid.*

<sup>377</sup> Id., *Logica. Il problema della verità*, cit. p. 72; si faccia attenzione al fatto che con ‘visione’ e ‘intuizione’ viene indifferentemente tradotto in italiano, a seconda delle diverse traduzioni, il termine husserliano *Anschauung*. Noi parleremo preferibilmente di ‘intuizione’ in quanto il termine ‘visione’ ci sembra conferire al concetto una coloritura vagamente mistica, anche se, d'altra parte, quest'ultimo rende bene il rinvenimento analogico dell'intuizione categoriale rispetto a quella sensibile.

<sup>378</sup> M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 53.



– con immagini: “Si viene a contraddire a qualsiasi semplice stato del comune afferramento dell’oggetto se si interpreta questo stato come se io, quando vedo questa cosa qui, percepissi anzitutto un’immagine nella mia coscienza, come se fosse data una cosa-immagine e questa venisse concepita in seguito come ritratta, cioè come ritratto della cosa qui fuori, come se cioè dentro vi fosse un’immagine soggettiva e fuori, in senso trascendente, ciò che viene ritratto. Non si trova nulla di ciò, ma nel semplice senso della percezione io vedo la cosa stessa”<sup>379</sup>.

Una tale concezione del rappresentato come immagine è chiaramente impossibile, poiché se ogni coglimento oggettuale è coscienza (immanente) di immagine, si deve pur sempre ipotizzare una cosa-immagine trascendente che le corrisponda, e così via all’infinito. Ma più che tale regresso all’infinito, il motivo del rifiuto di tale concezione consiste nel fatto che essa “contraddice già a qualsiasi reperto fenomenologico, perché è teoria senza fenomenologia: per questo motivo il percepire deve essere pensato in forma totalmente diversa dalla coscienza dell’oggetto. Coscienza dell’oggetto è in generale possibile soltanto anzitutto come percepire (...)”<sup>380</sup>, per cui anche nel caso stesso della coscienza di immagine si deve concludere che essa rimanda, nel modo della raffigurazione, alla cosa stessa raffigurata e non ad una semplice immagine.

L’analisi dei possibili modi della datità mette così ulteriormente in chiaro come ciò che è decisivo della scoperta dell’intenzionalità sia la struttura di coappartenenza tra *intentio* e *intentum*, laddove quest’ultimo non è da identificare con l’oggetto in senso cosale, ma costituisce di volta in volta il “qualcosa” oggettuale nel suo specifico modo dell’esser intenzionato e dunque dell’esser dato, ciò dinanzi a cui lo stesso Lask, interessato ad ampliare la sfera delle oggettualità possibili (si ricordi la sua nozione di oggetto in genere) doveva aver spalancato gli occhi leggendo le *Ricerche Logiche*, pur non avendo poi seguito Husserl nell’analisi dei comportamenti intenzionali.

Il mancato riconoscimento di tale struttura è invece, secondo Heidegger, il limite della concezione dell’intenzionalità da parte di Brentano, il quale, proprio per aver visto e classificato esclusivamente l’aspetto noetico nelle sue varie modalità, ma non quello noematico, “è rimasto insicuro nella determinazione di ciò che egli ha definito «oggetto intenzionale». (...) Brentano oscilla anche, poiché da un lato con «oggetto intenzionale» intende l’ente stesso nel suo essere, dall’altro intende poi il come del suo essere-colto non distinto dall’ente”<sup>381</sup>.

In secondo luogo Brentano, e con lui la fenomenologia nel suo insieme (compresi qui Husserl e Scheler)<sup>382</sup>, non si è posto il problema di determinare più precisamente di che cosa l’intenzionalità

---

<sup>379</sup> Ivi, p. 54.

<sup>380</sup> *Ibid.*

<sup>381</sup> Ivi, p. 58.

<sup>382</sup> “Anche oggi l’intenzionalità viene concepita semplicemente come struttura della coscienza o come struttura degli atti, della persona, per cui entrambe queste realtà, di cui l’intenzionalità deve essere struttura, sono prese in senso tradizionale. Si tenta cioè nella fenomenologia – sia da parte di Husserl che da parte di Scheler – di giungere, seguendo due direzioni completamente diverse, al di là della condizionatezza psichica e del carattere psichico dell’intenzionalità.

sia struttura, restando all'interno di un orizzonte psichico-coscienzialistico di stampo cartesiano. Rispetto a tale orizzonte, tuttavia, Heidegger tiene a precisare che "l'intenzionalità non costituisce il chiarimento ultimo dello psichico, ma il primo approccio per superare la collocazione acritica di realtà tradizionalmente determinate come lo psichico, la coscienza, la connessione di vissuti, la ragione. (...) Perciò dobbiamo affermare schiettamente: cosa significhi la coappartenenza fra *intentum* e *intentio*, è oscuro. Come l'essere inteso di un ente si rapporti a questo ente stesso, rimane enigmatico. (...) A questo scopo c'è l'opportunità se tentiamo di chiarirci la seconda scoperta della fenomenologia, la scoperta dell'*intuizione categoriale*"<sup>383</sup>.

#### b) *L'intuizione categoriale*

Si era visto in precedenza come già l'analisi della struttura dell'intenzionalità facesse emergere, con l'ampliamento del concetto di percezione, il tema della datità del categoriale a proposito della modalità del percepito come cosalità. Innanzitutto bisogna fissare ciò che per la fenomenologia "*intuizione* significa: *semplice cogliere il ritrovato stesso per così dire in carne ed ossa, così come si mostra*"<sup>384</sup>. Ora, però, l'esser dato in carne ed ossa, e dunque l'intuizione, non è per la fenomenologia un semplice modo tra gli altri di avere di avere l'oggetto, ma quello privilegiato quanto ad evidenza. Non si comprenderebbe nel suo senso pieno il principio dei principi della fenomenologia, né il potenziale anti-teoretico della massima "verso le cose stesse" senza tenersi al primato dell'intuizione in quanto criterio ultimo dell'evidenza.

Tra i vari modi del percepire v'è infatti una gradualità che è però anche un "nesso funzionale": l'intenzionare vuoto, il grado più basso dell'evidenza, possiede il suo intenzionato nel modo del

---

Husserl compie questo tentativo concependo l'intenzionalità come struttura universale della ragione (ragione intesa non come psichico, delimitato di contro al fisico); Scheler concepandola come struttura dello spirito o della persona, delimitata invece rispetto al fisico). Ma vedremo che ciò che si intende con il termine ragione, spirito, anima, non è superabile con l'approccio con il quale lavorano queste teorie. Faccio riferimento a tutto ciò perché avremo modo di vedere come la fenomenologia, con questa determinazione dell'intenzionalità, richieda, all'interno della propria determinazione, una conformazione più radicale. Non si può dunque, per confutare l'intenzionalità fenomenologica, semplicemente criticare Brentano"; ivi, p. 59. Qui in chiusura è evidente il nuovo riferimento critico a Rickert.

<sup>383</sup> Ivi, pp. 59-60.

<sup>384</sup> Ivi, p. 60.

non-riempimento, e tuttavia può trovare successivamente riempimento nella “presentificazione intuitiva”, mentre quest’ultima, a sua volta, non ha il grado di certezza e precisione dell’intuizione, ed è solo in essa che può trovare conferma adeguata, come nel caso in cui nella presentificazione sorga un dubbio circa le reali fattezze dell’oggetto (circa il numero di pilastri di un ponte ad esempio).

Tuttavia, anche la percezione stessa in senso stretto (l’intuizione sensibile) non trova mai un riempimento totale, poiché essa percepisce sempre l’oggetto in un determinato adombramento percettivo, cioè solo in uno dei suoi innumerevoli aspetti percettivi, per cui si può parlare “di un *riempimento definitivo e totale* quando dal lato del ritenere sono *riempite tutte le intenzioni parziali* e dal lato del riempimento dell’intuire offerente questo presenta *l’intera cosa nella sua totalità*”<sup>385</sup>, ma ciò, come si capirà, è concretamente irrealizzabile, poiché a rigore gli adombramenti percettivi possibili sono infiniti<sup>386</sup>. Ciò che bisogna però tener fermo è che “questi modi [della datità] si trovano piuttosto l’un l’altro in rapporto funzionale e il riempimento stesso è di carattere intenzionale. (...) La percezione, ossia *ciò* che essa dona, *dimostra* [weist aus]. L’intenzione vuota si dimostra nel rapporto con la cosa data nell’intuizione; la percezione originaria dona la dimostrazione”<sup>387</sup>.

Che le stesse modalità intenzionali siano tra loro in un nesso intenzionale, vuol dire che nel riempimento intuitivo di qualcosa di vuotamente intenzionato, ad esempio, opera un ulteriore “atto dell’identificazione”, nel quale “viene *esperita* [ma, si badi al corsivo, non espressa] la medesimezza”<sup>388</sup> tra ciò che era semplicemente ritenuto e ciò che è intuito: “in questo riempimento come atto dell’identificazione si trova una presa di cognizione della fondatezza concreta del

---

<sup>385</sup> Ivi, p. 62.

<sup>386</sup> L’ideale del riempimento ultimo non è infatti raggiungibile per via della percezione sensibile, come lascia intendere Husserl nel paragrafo 37 della VI ricerca (*La funzione di riempimento della percezione. L’ideale del riempimento ultimo*), rimandando ancora una volta, per risolvere tale difficoltà, all’analisi degli atti della sintesi, cui appartengono gli atti categoriali: “Nel caso della percezione, il limite ideale ammesso dalla progressione della pienezza dell’adombramento è la *stessità assoluta* (come nell’immaginazione l’immagine assolutamente simile), e precisamente per ogni lato, per ogni elemento presentato dell’oggetto. Così l’esame dei possibili rapporti di riempimento rinvia ad una *mèta terminale della progressione del riempimento*, in cui l’intenzione completa e totale ha raggiunto il suo riempimento – che è un *riempimento definitivo e ultimo*, e non provvisorio e parziale. Lo statuto intuitivo di questa rappresentazione conclusiva è la somma assoluta dei casi possibili: il rappresentare intuitivo è l’oggetto stesso, così come esso è in sé. (...) Poiché il riempimento ultimo non può includere assolutamente nessuna intenzione non riempita, esso deve realizzarsi sulla base di una percezione pura: ad esso non può bastare una percezione oggettivamente completa, che si compia tuttavia secondo una sintesi continua di percezioni non-pure. (...) Questa obiezione richiama l’attenzione su una lacuna presente nella nostra ricerca a cui abbiamo già avuto occasione di accennare. La percezione era per noi, e in un primo tempo come se ciò fosse ovvio, la cosa stessa che percezione *sensibile*, l’intuizione la stessa cosa che intuizione sensibile. Tacitamente, senza rendercene conto chiaramente, abbiamo spesso, ad esempio a proposito delle considerazioni sulla compatibilità, oltrepassato i limiti di questi concetti: ciò è avvenuto ogni volta che abbiamo parlato di intuizione di un contrasto o di una unificazione o di un’altra sintesi qualsiasi come tale. Nel prossimo capitolo, che riguarda le forme categoriali in genere, si mostrerà la necessità di estendere i concetti di percezione e delle intuizioni di altro tipo”; E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, cit., II, pp. 418-420.

<sup>387</sup> M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 62.

<sup>388</sup> Ivi, p. 63.

ritenuto, che in quanto riempimento identificante si caratterizza come evidenza”<sup>389</sup>. Un primo risultato di tale analisi è il superamento del “tipo tradizionalmente mitologico di evidenza”<sup>390</sup>, quello cioè che la lega ai vissuti di giudizio come “un segno che compare talvolta nell’anima e annuncia che il processo psichico al quale esso si presenta collegato sarebbe vero, in certa misura come in annuncio di un dato psichico, per cui al giudizio corrisponderebbe all’esterno qualcosa di reale”<sup>391</sup>.

Così, ritiene Heidegger, intenderebbe Rickert il sentimento dell’evidenza che si realizza nel giudizio, precisamente a causa del disconoscimento dell’intenzionalità in genere e, nello specifico, del carattere intenzionale del “cogliere identificante” che dona l’evidenza.

Inoltre – e non si può non pensare nuovamente al debito di Lask, con il suo principio della determinazione materiale della forma, rispetto alle *Ricerche Logiche* – essendo caratterizzata di volta in volta dall’identificazione di un determinato ambito cosale con un altrettanto determinato modo d’accesso intenzionale e possibilità di riempimento, l’evidenza ha carattere “regionale”, per cui – e ciò non è privo di rilievo in rapporto alla *querelle*, al tempo ancora accesissima, scienze naturali-scienze dello spirito – “è un controsenso voler trasferire una possibilità di evidenza – per esempio quella matematica – su altri modi di coglimento”<sup>392</sup>. E tuttavia, la regionalità non inficia il carattere universale e fondante dell’evidenza, in quanto essa è cioè “una funzione universale dapprima degli atti che donano un oggetto, in seguito di tutti gli atti (evidenza della volontà, evidenza del desiderio, evidenza dell’amore e della speranza). Essa non è limitata ad enunciati, predicazioni, giudizi”<sup>393</sup>.

In questo modo la fenomenologia può reinterpretare il tradizionale concetto di verità come *adaequatio* nel senso dell’“identificazione mostrante” (*ausweisende Identifizierung*) tra l’intenzionato (*intellectus*) e l’intuito (*res*), laddove però bisogna tenere ben fermo che l’intuito non è la *res* in senso cosale – nel qual caso non si capirebbe in fondo la differenza di questa concezione rispetto ad un realismo più o meno critico –, ma sempre questa stessa cosa in un determinato modo di datità, in questo caso come intuito, in se stesso o in carne ed ossa<sup>394</sup>: “*Adaequatio*, intesa in senso fenomenologico, significa questa adeguazione nel modo del portare-a-coincidenza”<sup>395</sup>.

---

<sup>389</sup> *Ibid.*

<sup>390</sup> *Ibid.*

<sup>391</sup> *Ibid.*

<sup>392</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>393</sup> *Ibid.*

<sup>394</sup> Anche in questo caso è Husserl stesso a intendere la sua concezione della verità nel suo triplice articolarsi, come vedremo tra breve, nel senso di una rilettura dell’*adaequatio*: “Contenuto rappresentante e contenuto rappresentato formano qui un’unità identica. E ogni qual volta un’intenzione rappresentazionale ottiene il proprio riempimento ultimo per mezzo di questa percezione idealmente compiuta, si produce allora l’autentica *adaequatio rei et intellectus*: l’oggettualità è effettivamente «presente» o «data» proprio così come è stata intenzionata; non è più implicita nessuna intenzione parziale che sia priva del proprio riempimento”; E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, cit., II, pp. 419.

<sup>395</sup> M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 65.

È inoltre possibile ricavare da qui tre concetti di verità i quali costituiscono però ciascuno una “scansione” di una stessa struttura fenomenale: il primo concetto si riferisce all’“*essere-identico fra intenzionato e intuito*” nel senso della “*consistenza* [del *gelten* potremmo dire, ma Heidegger preferisce qui, a rimarcare una differenza dalle logiche della validità, il termine *Bestand*] di questa identità”<sup>396</sup>. In tale atto dell’identificazione, tuttavia, ciò che viene esplicitamente colto è l’oggetto stesso e non l’evidenza in quanto identità, la quale ultima viene però “esperita”. C’è bisogno di uno specifico atto, e dunque di una sorta di modificazione (teoretica) dello sguardo affinché venga colta l’identità come tale: “Questo è il senso fenomenologico del discorso secondo cui io, nella percezione evidente, non studio tematicamente la verità di questa percezione stessa ma vivo *nella* verità. L’essere-vero viene esperito come un *rapporto* privilegiato, un rapporto fra intenzionato e intuito, e precisamente nel senso dell’identità. Questo rapporto privilegiato lo definiamo *rapporto-con-il-vero* [*Wahrverhalt*]; in esso risiede appunto l’*essere-vero*”<sup>397</sup>. Questo è il concetto di verità che è possibile ricavare a partire dal correlato dell’intenzionalità, cioè a partire dall’*intentum*. Un secondo concetto di verità è invece ricavabile a partire dalla struttura dell’atto identificante, dunque “come carattere della conoscenza, come atto, cioè come intenzionalità”<sup>398</sup>.

E, ancora una volta, è stato il disconoscimento dell’intenzionalità e della sua complessità strutturale a determinare, lungo tutto il corso della storia della filosofia, il protrarsi del conflitto circa due concezioni della verità – realistica e idealistica, diciamo noi – che sono in realtà due aspetti dello stesso fenomeno: “il conflitto riguardo al concetto di verità oscilla fra la tesi: *verità è un rapporto del rapportarsi alla cosa* e la tesi: *verità è un determinato contesto di atti*; infatti io posso enunciare la verità soltanto del conoscere. Entrambe le versioni, che tentano di dirigere il concetto di verità portandolo unilateralmente da una parte, sono incompiute”<sup>399</sup>. In terzo luogo, vero può anche intendersi “l’oggetto essente stesso” in quanto è intuito e fornisce così il fondamento per l’atto di identificazione. In questo terzo senso “verità significa qui tanto quanto *rendere vera* la conoscenza. Verità significa qui tanto quanto *essere, essere reale*. Questo è un concetto di verità che si è manifestato già agli inizi della filosofia greca e si è mescolato costantemente con gli altri due sopracitati”<sup>400</sup>.

Nel concetto fenomenologico di verità risulta dunque coimplicata una determinata concezione dell’essere, cioè come “*essere-vero*”. Anche tale essere-vero può tuttavia essere inteso in modo duplice: se, ad esempio, si considera l’enunciato “la sedia è gialla”, si può mettere in risalto

<sup>396</sup> *Ibid.*

<sup>397</sup> Ivi, p. 66; si ricorderà come fosse stato già Lask a parlare di un “vivere nella verità”; si veda qui la nota 337 del primo capitolo; ma ancora Husserl aveva precisato che “essere vissuto non equivale ad essere dato come oggetto”; E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, cit., II, p. 443.

<sup>398</sup> M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 66.

<sup>399</sup> *Ibid.*

<sup>400</sup> Ivi, pp. 66-67.

l'“essere-giallo”, cioè la veracità dell'essere-giallo della sedia, il suo essere *realmente* gialla<sup>401</sup>, e dunque la consistenza del rapporto con il vero (*Wahrverhalt*) in quanto identità tra l'inteso e l'intuito; in secondo luogo, si può far risaltare “l'essere-giallo” in quanto inerire del predicato al soggetto, dunque una proprietà dello stato di cose (o stato oggettivo, *Sachverhalt*), indipendentemente dal suo realizzare o meno un'identificazione: “Qui è inteso l'essere della *copula* – la sedia è gialla. Con questo secondo concetto di essere non è intesa come con il primo la consistenza del rapporto con il vero, ma un momento strutturale dello stato di cose stesso. (...) Nell'espressione: “la sedia è gialla” sono intesi entrambi questi significati di essere – *essere come fattore di rapporto dello stato di cose stesso ed essere come rapporto con il vero*”<sup>402</sup>.

Come si vede, Heidegger riassume così fenomenologicamente anche la sua critica alla teoria lotzeana della copula e del giudizio – ma, con essa, alle moderne teorie del giudizio in genere – come valere di un predicato per un soggetto, cui egli stesso aveva un tempo aderito. Essa non è in linea di principio errata ma non considera o confonde i due aspetti summenzionati, implicati in ogni teoria del giudizio, e in secondo luogo resta insufficiente quanto alla determinazione del concetto dell'essere come essere-vero (realtà, semplice presenza) della relazione di validità che essa stessa presuppone e che si tratta, piuttosto, per Heidegger, di indagare ulteriormente<sup>403</sup>: “Nella misura in cui questi due significati non sono mai stati elaborati fenomenologicamente, domina una costante confusione nella teoria del giudizio, cioè sono state costruite teorie del giudizio senza tener distinti questi due sensi dell'essere. Solo a partire da qui è possibile vedere come essi si condizionino a vicenda nella loro struttura, e quali possibilità di espressione sussistano nella frase in quanto frase”<sup>404</sup>. Anche il rapporto tra intuizione ed espressione, pertanto, deve essere analizzato.

Inoltre – e non a caso – proprio Husserl, che al concetto di validità ancora si attiene, non avrebbe, secondo Heidegger distinto a sufficienza il *Wahrverhalt* dal *Sachverhalt*, di fatto sovrapponendoli. La verità come identità, fa notare infatti Heidegger, riguarda sì uno “stato”

<sup>401</sup> Qui Heidegger sottolinea: “Si osservi come possiamo alternare «reale» e «verace»”; ivi, p. 67.

<sup>402</sup> *Ibid*; analogamente, il senso dell'essere espresso nella copula avrà nel corso della storia della metafisica – e Heidegger tornerà ripetutamente a decostruirlo – un carattere costitutivamente ambiguo del “che è” (*daß, existentia*) e del “che cos'è” (*was, essentia*); su questo cfr. in particolare M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., parte prima; id., *Nietzsche*, cit.

<sup>403</sup> “Lotze, che ha introdotto nella logica il concetto di validità, usa il termine «essere» in questo significato ristretto, secondo cui «essere» equivale a «presenza effettiva delle cose», «essere» uguale «realtà» (semplice presenza). Se dunque essere significa realtà, esso non può significare idealità, non si può cioè dire che le idee siano. (...) Io stesso, in una precedente ricerca sull'ontologia medievale, ho accolto la distinzione di Lotze, usando quindi l'espressione «effettiva presenza» per indicare l'essere, oggi quest'uso non mi sembra più corretto. Sorge la domanda, quale presenza effettiva (detto nel senso di Lotze) si debba attribuire alle idee. Si risponde che la forma di effettiva presenza delle idee è la validità. L'ideale vale, il reale è. Lotze chiede quale presenza effettiva abbiano le idee. Noi chiederemmo quale essere abbiano le idee. Lotze pone questo problema circa il tipo di presenza effettiva delle idee o dell'ideale in un contesto che dobbiamo rendere preliminarmente chiaro per poter cogliere correttamente il modo in cui i problemi sono posti e risolti. (...) Tale contesto è quello in cui ci si chiede in che cosa consista la verità della conoscenza, più esattamente, come siano determinabili la verità e l'esser-vero”; M. HEIDEGGER, *Logica. Il problema della verità*, cit., pp. 43-44.

<sup>404</sup> M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 68.

(*Verhalt*), ma non la relazione (*Verhältnis*) tra soggetto e predicato, la quale appartiene tanto al contenuto oggettivo dell'inteso quanto a quello dell'intuito, i quali infatti divergono solo nel come del loro essere inteso. Pertanto, nel giudizio, o “nella proposizione come tale è contenuto il cosiddetto stato proposizionale (*Satzverhalt*) in cui la cosa è intesa secondo il suo stato oggettivo (*Sachverhalt*), e, allo stesso modo, nella cosa veduta è presente lo stato oggettivo stesso”<sup>405</sup>.

Diversamente, il rapporto con il vero o “stato veritativo” (*Wahrverhalt*)<sup>406</sup>, riguarda, come ormai sappiamo, l'identità tra inteso e intuito in cui primariamente consiste la verità. Ora, “Husserl, tuttavia, definisce anche questa relazione tra cosa intesa e cosa veduta come stato oggettivo, portandolo quindi, secondo la sua struttura, sulla stessa linea dello stato oggettivo «S è P», «la lavagna è nera», la relazione di nero e lavagna, con la differenza che in questo stato oggettivo i membri della relazione sono la cosa e la determinazione della cosa, mentre nell'altro sono la cosa intesa in quanto tale e la cosa veduta in quanto tale. Nella misura in cui si coglie questo stato veritativo nel senso più ampio, esso ha lo stesso modo d'essere della proposizione, ossia quello ideale, cosicché questa identità è colta come essere ideale. Percorrendo uno strano cammino siamo ritornati alla posizione di partenza. La proposizione come membro della relazione è fondata sulla verità visiva dell'identità; d'altra parte, l'identità stessa come stato oggettivo ha il modo d'essere di una proposizione o di uno stato proposizionale: essere ideale. L'osservazione all'interno della fenomenologia si restringe a questo”<sup>407</sup>.

Ciò che però bisogna fissare, è che la concezione della verità in quanto identificazione mostrante fondata sull'intuizione sottrae definitivamente al giudizio il suo statuto di luogo

---

<sup>405</sup> M. HEIDEGGER, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 76.

<sup>406</sup> Si faccia attenzione, anche in questo caso, alle diverse traduzioni, le quali rischiano di non rendere affatto perspicuo questo punto centrale.

<sup>407</sup> M. HEIDEGGER, *Logica. Il problema della verità*, cit., pp. 76-77. Difficile dire – come anche, o forse soprattutto, circa la questione se sia o meno presente in Husserl la differenza ontologica, qui pure implicata – se Heidegger non stia semplificando le posizioni husserliane per guadagnarne una differenza critica. Non abbiamo qui la pretesa di dipanare questo cruciale nodo, tra l'altro ancora irrisolto con un certo margine di accordo nella letteratura, ma solo limitarci a rilevare che in effetti Husserl sembra ben consapevole della differenza tra i due rapporti, per quanto ci sembra di notare una certa ambiguità quando sostiene che il rapporto col vero può a sua volta essere espresso e diventare stato oggettivo di un nuovo atto, come si vede dai passaggi seguenti: “Va ancora notato in particolare che l'essere che è qui in questione (come primo senso oggettivo della verità) non va confuso con l'essere della copula nell'enunciato «affermativo» categorico. (...) Notiamo infatti che nel caso di un giudizio evidente (giudizio = enunciato predicativo) l'essere è vissuto nel senso della verità giudicativa, ma non è espresso, e quindi non coincide affatto con l'essere vissuto e inteso nell'«è» dell'enunciato. Questo essere è il momento sintetico dell'essere nel senso del vero: come potrebbe esprimere l'essere-vero di quest'ultimo? Vengono qui portate alla sintesi concordanze di diverso genere: la prima è una concordanza parziale, predicativa, e viene intesa nell'asserzione e percepita adeguatamente: quindi essa è anche data in se stessa. (...) Si tratta della concordanza tra soggetto e predicato, dell'inerenza del predicato al soggetto. In secondo luogo, abbiamo tuttavia la concordanza che costituisce la forma sintetica dell'atto di evidenza, quindi la coincidenza totale tra l'intenzione significante dell'enunciato e la percezione dello stesso stato di cose, una coincidenza che si compie naturalmente per gradi (...). È chiaro che questa concordanza non è enunciata, essa non è, come la prima, oggettivamente appartenente allo stato di cose giudicato. Indubbiamente essa può sempre essere enunciata, e lo può con evidenza. In tal caso essa diventa lo stato di cose verificante [*Wahrverhalt*] di una nuova evidenza, per la quale vale la stessa cosa, e così via. Ma ad ogni passo si deve distinguere tra lo stato di cose verificante e quello che costituisce l'evidenza stessa, tra lo stato di cose oggettivato e quello non oggettivato”; E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, cit., II, pp. 424-425.

privilegiato della verità. Se la verità ha, infatti, la struttura del “così-come” (*so-wie*), se cioè l’intuito si conferma così-come è stato intenzionato, allora “il giudizio è [solo] il *so* di tale relazione e ne costituisce l’espressione, non il luogo originario: non la verità è nel giudizio, ma il giudizio è nella verità”<sup>408</sup>.

Né, d’altra parte, la possibilità del riempimento intuitivo, e dunque della verità, è prerogativa esclusiva degli atti espressivi predicativi (i giudizi appunto) o correlativi, poiché anche gli atti monoradianti (*einstrahlig*) o monotetici – gli atti della denominazione ad esempio, cui pure spetta il carattere dell’espressività<sup>409</sup> – possono raggiungere evidenza intuitiva, anzi, addirittura un grado maggiore o più immediato di evidenza<sup>410</sup>. Ma se agli atti predicativi si associa tradizionalmente la verità, a tali atti “semplici” viene invece di preferenza accordato “il titolo «essere» (...) come determinatezza dell’oggetto, della cosa stessa”<sup>411</sup>. Ancora una volta e sempre più la questione fondamentale riguarda dunque il rapporto tra essere e verità.

Siamo a questo punto in grado di comprendere il senso dell’affermazione heideggeriana secondo la quale la fenomenologia avrebbe riportato in vigore il modo tipicamente greco, e segnatamente aristotelico, di procedere e di intendere la verità, consistente nell’identificazione del fenomeno con l’ente *tout-court*, dunque di verità ed essere. La fenomenologia, infatti, “ritorna [così] senza esplicita coscienza di ciò all’ampiezza del concetto di verità, nella quale i Greci – Aristotele – potevano definire vera anche la percezione come tale e il semplice percepire qualcosa. Poiché non diventa cosciente del suo ritorno, essa può anche non cogliere il senso originario del concetto greco di verità. Ma sulla base di questo contesto, nella definizione scolastica di verità, che ritorna per giri tortuosi ai Greci, può darsi per la prima volta di nuovo un senso comprensibile e così sottrarre la verità dal fraintendimento fuorviante che la fatale introduzione del concetto di immagine aveva instaurato nell’interpretazione della conoscenza”<sup>412</sup>.

Ma torniamo ancora all’analisi degli atti predicativi ed alla loro specifica modalità di riempimento, dalla quale emergerà finalmente il senso dell’intuizione categoriale, fin qui solo intravista nell’analisi dell’intenzionalità e dell’intuizione sensibile ad essa preparatoria. Se prendiamo ad esempio – lo stesso addotto da Heidegger – l’enunciato “questa sedia è gialla e

---

<sup>408</sup> D. RIPAMONTI, *Alla radice di “Sein und Zeit”: la presenza di Husserl nelle “Marburger Vorlesungen”*, cit., p. 448.

<sup>409</sup> “Enunciati sono atti di significato, ed enunciati nel senso della frase formulata sono soltanto determinate forme dell’espressività nel senso dell’esprimere vissuti o atteggiamenti per mezzo del significato. È un merito essenziale delle ricerche fenomenologiche che questo senso autentico dell’esprimere e dell’essere-espresso di tutti gli atteggiamenti sia stato collocato in linea di principio sullo sfondo della questione relativa alla struttura del logico”; M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 70.

<sup>410</sup> “Il nome proprio *Colonia* intende «direttamente» nel suo significato proprio la stessa città così come è. In questo caso, la semplice percezione, senza l’ausilio di altri atti su di essa fondati, porta a manifestazione l’oggetto che l’intenzione significante intende, e proprio così come lo intende. L’intenzione significante trova perciò nella mera percezione l’atto in cui si riempie in modo completamente adeguato”; E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, cit., II, p. 433.

<sup>411</sup> M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 69.

<sup>412</sup> *Ibid.*



imbottita”, esso ha sicuramente una tendenza al riempimento, e dunque alla verità, in quanto può essere confermato nell’intuizione. Tuttavia, si può innanzitutto notare che l’enunciato non si limita a rispecchiare fedelmente l’intuito, ma esso “fa risaltare dalle cose colte dapprima semplicemente in totalità indifferenziata determinati rapporti, li crea in base al contenuto intuitivo, dato originariamente”<sup>413</sup>.

Inoltre, si può davvero affermare che l’“è”, l’“e” e il “questo” trovano riempimento nella percezione, intuitiva (sensibile) o presentificante? Si potrebbe risolvere la difficoltà separando logica e grammatica – come Heidegger stesso aveva fatto –, e sostenendo che in realtà la copula sia superflua rispetto al senso dell’enunciato; quest’ultimo potrebbe allora anche essere espresso nella forma “la sedia gialla, imbottita”, ma anche in questo modo è sempre già inteso – ma non intuito sensibilmente – con il “giallo-colore” anche l’“essere-giallo” della sedia, per cui l’enunciato, anche in questa forma, significa tanto quanto “la sedia essente-gialla, e ciò non è percepibile nella copula, ma è solo inteso in essa”<sup>414</sup>.

Ciò significa che “nell’enunciato di percezione completo risiede un’eccedenza in intenzioni, la cui dimostrazione non può essere sostenuta attraverso la semplice percezione della cosa. (...) L’essere non è affatto un momento reale nella sedia; come il legno, la pesantezza, la durezza, il colore non lo sono in essa quanto lo sono l’imbottitura o le viti. *L’essere* – diceva già Kant pensando all’*essere reale* – *non è un predicato reale dell’oggetto*, e ciò vale anche per l’essere nel senso della copula”<sup>415</sup>. E si vede bene, inoltre, ancora una volta, che “non c’è nemmeno alcuna adeguazione [in senso tradizionale] fra enunciato e percepito”<sup>416</sup>, poiché il primo esprime un “contenuto cosale” decisamente più ricco del secondo in quanto, a rigore, nella percezione una sedia è solo *una* sedia (identità, eppure un contenuto categoriale).

Sembrerebbe allora venir meno l’idea che il giudizio possa essere riempito pienamente e con evidenza nell’intuizione. Qual è, infatti, il *luogo* di tali momenti di significato? Tradizionalmente si è interpretato il categoriale come l’immanente, dato nel senso interno, in opposizione al trascendente sensibile, ma – sostiene Heidegger richiamandosi questa volta esplicitamente ad Husserl – “se interrogo l’immanenza della coscienza conservo sempre solo elementi sensibili ed

---

<sup>413</sup> Ivi, p. 71.

<sup>414</sup> Così Husserl: “Il concetto di *giudizio* si riempie nell’intuizione interna di un giudizio attuale; ma in esso non si riempie il concetto dello «è». Così come l’essere non è un elemento costitutivo reale di un oggetto esterno qualsiasi, non lo è nemmeno di un oggetto interno; e quindi neppure del giudizio. Nel giudizio – nell’enunciato predicativo – «è» interviene come momento significante, così come in una diversa posizione e con una funzione diversa, «oro» e «giallo». Ma lo è *stesso* non interviene in esso, esso è solo significato, cioè significativamente inteso, nella paroletta *è*”; E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, cit., II, p. 442.

<sup>415</sup> M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 72. Anche in questo caso, l’eccedenza dell’essere non è estranea ad Husserl: “Ci richiamiamo qui alla frase di Kant: *l’essere non è un predicato reale*. (...) Io posso vedere il colore, non l’*essere*-colorato. Posso avere la sensazione della levigatezza, ma non dell’*essere*-levigato. Posso udire il suono, ma non l’*essere*-sonoro”; E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, cit., II, p. 440.

<sup>416</sup> *Ibid.*

oggettuali, che devo definire come elementi reali del processo psichico; non trovo mai qualcosa come ‘essere’, ‘questo’, ‘e’. Perciò Husserl dice: «*Non nella riflessione sui giudizi o meglio sui riempimenti giudicativi, ma nei riempimenti giudicativi stessi risiede veramente l’origine dei concetti di stato di cose e di essere* (nel senso della copula); *non in questi atti in quanto oggetti, ma negli oggetti di questi atti* troviamo il fondamento dell’astrazione per la realizzazione di questi concetti...»<sup>417</sup>. ‘Essere’ (categoria), ‘e’, ‘oppure’, ‘questo’, ‘uno’, ‘alcuni’, ‘allora’, non sono conformi alla coscienza, ma correlati di certi atti»<sup>418</sup>.

Le oggettualità categoriali devono pertanto essere considerate “oggettualità di tipo proprio”, non di tipo sensibile e pur tuttavia passibili di “*autodonazione originaria*” ad opera di specifici atti donanti, gli atti dell’intuizione categoriale appunto, i quali pure trovano riempimento a partire dall’intuizione sensibile – seppure ‘eccedendola’ –, ma non nella riflessione. Si noterà come, a questo punto, un concetto di intuizione sensibile realmente distinto dal momento categoriale sia non solo impossibile, ma anche fonte di equivoci rispetto al corretto intendimento del processo percettivo e dei suoi momenti strutturali.

È per questo che Heidegger passa quindi ad analizzare gli atti percettivi nella loro distinzione in atti semplici e graduati, chiarendo subito come la stessa percezione semplice, che è stata in precedenza – e tradizionalmente – caratterizzata come sensibile, “sia fusa insieme con l’intuizione categoriale; che cioè l’intenzionalità del cogliere percipiente è semplice, ma che la semplicità della percezione non esclude un alto grado di complicazione della struttura dell’atto in quanto tale”<sup>419</sup>. In che senso la percezione sia semplice, o “monograduale”, risulta chiaro ancora una volta dall’analisi degli adombramenti percettivi. Possiamo guardare infatti un oggetto girandovi attorno, percependone così una serie di aspetti, e tuttavia, a rigore, non abbiamo coscienza della percezione della mera molteplicità di tali aspetti, bensì, di volta in volta, della medesima cosa in carne ed ossa secondo un determinato aspetto. “Ciò significa che il *continuum* della serie – [si noti la differenza

<sup>417</sup> E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, cit., II, pp. 443-444; poco oltre Husserl aggiunge: “E’ peraltro ovvio fin dall’inizio che, come un concetto qualsiasi (un’idea, un’unità specifica) può «*sorgere*», cioè *essere dato in se stesso* solo sulla base di un atto che ci pone di fronte, almeno immaginativamente, una qualsiasi singolarità ad esso corrispondente, così il concetto di essere può sorgere soltanto se un *essere qualsiasi ci viene posto di fronte*, effettivamente o immaginativamente. Se l’essere vale per noi in quanto essere *predicativo*, allora deve esserci uno *stato di cose* qualsiasi e ciò naturalmente attraverso un atto che lo «dà» – *l’analogon dell’intuizione in senso comune*”; E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, cit., II, pp. 444; Heidegger non mancherà di rilevare, nei seminari di Zähringen, l’ottenimento del concetto di intuizione categoriale per via analogica rispetto a quella sensibile; cfr. M. HEIDEGGER, ID., *Seminari*, cit., p. 150. Circa il concetto di essere in Husserl, Taminiaux ha giustamente rilevato “una versione husserliana della differenza ontologica. Volendo esprimerla nel quadro teorico nel quale si colloca in Husserl, si potrebbe dire che essa consiste nel fondare sull’eccedenza dell’essere l’identificazione di un *Sachverhalt*, inteso nella sua presenza concreta, e nell’installare al tempo stesso un’eccedenza nel seno stesso dell’intenzionalità, in forza della quale questa identificazione ha luogo. Ma tutta la difficoltà – che è immensa e che per questo fa comprendere come abbia reso quasi compulsava l’infatuazione heideggeriana – consiste proprio nel sapere se questi concetti e il quadro teorico che li organizza, siano commisurati all’eccedenza individuata, oppure se questo quadro non finisca ben presto per ricoprire ciò che Husserl ha scoperto”; J. TAMINIAUX, *Considerazioni su Heidegger e le "Ricerche Logiche" di Husserl*, cit., pp. 251-252.

<sup>418</sup> M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 74.

<sup>419</sup> Ivi, p. 76.

rispetto al concetto rickertiano di continuo eterogeneo] – delle percezioni non è fondato a posteriori attraverso una sintesi che lo segue, ma il percepito di questa serie di percezioni è qui in *una* classificazione di atti, cioè il contesto della percezione è una unica percezione, per così dire una percezione estesa; essa rende presente il proprio «oggetto in modo semplice e immediato»<sup>420</sup>.

La semplicità della percezione indica dunque la “*mancaanza di atti graduati, di atti che fondano un’unità solo a posteriori*”<sup>421</sup>. Corrispondentemente a tale concetto della percezione semplice e del suo oggetto, Husserl ricava anche il concetto – secondo Heidegger limitato – di “oggetto *reale*”, nel quale sarebbe implicito il senso più originario della realtà, dimostrando così di muoversi entro l’orizzonte dell’essere come realtà nel senso della semplice presenza – tale da determinare la sua “analisi della realtà del mondo”<sup>422</sup> –, ancora contrapposto all’ideale, non chiarito nella sua scaturigine ontologica, come si è visto. Oggetto reale è infatti per Husserl tutto ciò che “è per definizione oggetto possibile di una percezione semplice”<sup>423</sup>.

La percezione semplice può tuttavia diventare fondamento per ulteriori atti, i quali forniscono la loro specifica oggettualità, ma sempre solo a partire dai primi, per cui “questi due aspetti, stando a ciò che è stato detto riguardo alla costituzione dell’intenzionalità, non sono separabili”<sup>424</sup>, né distinguibili cosalmente, poiché – è bene ribadire ancora una volta – l’oggetto degli atti fondati o “graduati” come quelli categoriali, non è altro che l’oggettualità intenzionata sensibilmente in un nuovo ‘come’ della sua datità, anzi, a rigore è solo il coglimento di quest’ultima oggettualità che rende davvero possibile il coglimento dell’oggetto nella sua essenza, l’essere dell’ente.

Ciò in cui consiste, tra l’altro, il senso originario dell’espressione: “Ciò che negli atti graduati si dà come oggettuale, non può mai essere accessibile negli atti semplici del livello fondamentale, questo significa che gli atti categoriali rendono accessibile in un tipo nuovo di oggetto l’oggettualità sulla quale si costruiscono – il semplicemente dato –. Questo nuovo rendere accessibile l’oggetto già semplicemente dato si caratterizza, in modo correlativo agli atti, anche come *esprimere*. (...) In ciò risiede il fatto che gli atti fondati *schiodono in modo nuovo* gli oggetti già semplicemente dati, al punto da portarli al coglimento esplicito proprio in ciò che essi sono”<sup>425</sup>.

---

<sup>420</sup> *Ibid.*

<sup>421</sup> *Ibid.*

<sup>422</sup> Ivi, p. 77.

<sup>423</sup> *Ibid.*; ecco il passo delle *Ricerche Logiche* cui Heidegger fa qui riferimento: “Se possiamo ritenere di avere ormai chiarito il senso della percezione *semplice* o sensibile – un’espressione che è per noi equivalente –, sarà chiaro anche il concetto di oggetto *sensibile* o *reale* (reale, nel senso più originario). Noi lo definiamo appunto come oggetto possibile di una percezione semplice”; E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, cit., II, p. 453.

<sup>424</sup> M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 78.

<sup>425</sup> *Ibid.*; tuttavia, rileva giustamente Françoise Dastur nel suo ottimo studio su Heidegger e le *Ricerche Logiche*, l’espressività è a rigore un carattere antepredicativo appartenente già alla percezione stessa, la quale solo consente poi l’esplicitazione enunciativa: “Was in den gestuften Akten sich als Gegenständliches gibt, kann man nicht auf der Grundstufe der sinnlichen Wahrnehmung finden. Dieses neue Zugänglichmachen des schlicht vorgegebenen Gegenstandes durch Modifikationen der Intentionalität ist ganz genau das, was die Ausdrücklichkeit der Wahrnehmung konstituiert. Der gestufte kategoriale Akt ist gewißermassen eine formalisierte Wiederholung des schlicht gebenden

Bisogna dunque prendere in considerazione tali atti fondati, dai quali emergerà con ulteriore chiarezza la struttura cognitiva totale della percezione. Innanzitutto gli atti (categoriali) della sintesi. Se nella percezione semplice abbiamo visto presentificarsi l'ente stesso nella sua identità, tuttavia ciò non significa che esso non consti di parti e che queste parti non possano essere a loro volta rese esplicitamente presenti in atti enunciativi i quali, a loro volta, implicano atti categoriali, che Heidegger definisce anche "atti dell'esplicazione".

Ciò può però avvenire in una duplice direzione che presuppone la sintesi, piuttosto che realizzarla a posteriori. Cioè a dire che, nel determinare una relazione tra un predicato *q* ed un soggetto *S*, "non solo si può dire che *q* si trova in *S*, ma anche viceversa che *S* ha in sé *q*"<sup>426</sup>, laddove però "l'aspetto primario è il rapporto stesso, per mezzo del quale gli elementi del rapporto diventano espliciti in quanto tali. (...) Questa doppia direzione coappartiene al senso di una struttura dello stato di cose come tale. Gli atti di rilevamento e di donazione del rapporto non sono un porre-accanto e un porre-dopo, ma sono unitariamente, nell'unità dell'intenzionare, il rapporto dello stato di cose come tale. Essi sono una unità di atti originaria, che estendendosi porta alla datità – intenzionata primariamente e presentificata come tale – la nuova oggettualità o, più precisamente: l'ente in questa nuova oggettualità. La nuova oggettualità, lo stato di cose, si contraddistingue in quanto preciso rapporto, i cui elementi forniscono ciò che in essi è scomposto nel carattere del soggetto e del predicato"<sup>427</sup>.

La nuova oggettualità che viene così portata in luce come tale è, ad esempio, l'aspetto categoriale dell'"essere-giallo" della sedia, intuito sì nella sedia reale gialla – intuizione che sola fonda, rendendola possibile, qualsiasi esplicazione –, ma non esplicitamente colto come tale, poiché, come sappiamo, l'"essere-giallo" non è una proprietà reale della sedia, eppure può essere in certo modo 'visto': "Diventa così chiaro che è possibile rilevare e presentare lo stato di cose nella sua totalità, solo sulla base della cosa già data, e per la precisione in modo tale che nello stato di cose si mostri esplicitamente questa e solo questa cosa. L'atto fondato del rapportare offre qualcosa che non potrà mai essere colto per mezzo del semplice percepire come tale"<sup>428</sup>. Con ciò viene così smentito un altro caposaldo delle tradizionali teorie del giudizio – e del loro rifarsi in ciò ad Aristotele –, secondo il quale esso consisterebbe innanzitutto in un atto collegante<sup>429</sup>.

---

Aktes, wodurch die schlicht vorgegebenen Gegenstände zur expliziten Erfassung kommen"; F. DASTUR, *Heidegger und die "Logische Untersuchungen"*, cit., p. 48.

<sup>426</sup> Ivi, p. 80.

<sup>427</sup> *Ibid.*

<sup>428</sup> Ivi, p. 81.

<sup>429</sup> Così Heidegger interpreterà fenomenologicamente, come vedremo, i concetti aristotelici di sintesi e diairesi. Ma già in quest'occasione afferma: "L'atto del rapportare, nel quale la cosa diventa presente nel come di uno stato di cose così fondato, può, conformemente alla doppia direzione del relazionarsi sia al tutto che alla parte, essere compresa sia come *sintesi* sia come *diairesi*. Già Aristotele aveva individuato questo carattere. Il senso di questi atti deve essere compreso correttamente. Nella sintesi si tratta non tanto del connubio tra due parti che in prima istanza erano separate, come se unissimo e fondissimo due cose, ma σύνθεσις e διαίρεσις sono da intendersi in senso intenzionale, cioè il senso è un

Per far meglio comprendere il carattere categoriale e dunque non reale dello stato di cose esplicitato nell'enunciato esplicativo, si può prendere ad esempio – l'esempio di Husserl<sup>430</sup> ripreso da Heidegger – un particolare tipo di enunciato esplicativo, quello, cioè, in cui ad essere esplicitamente enunciata nel predicato è una relazione reale, la quale è già data immediatamente nell'intuizione: “date due differenti lamine colorate chiare”, si può esplicitare che “A è più luminoso di b”. In questo caso, il “più-luminoso-di” come “correlato dello stato di cose in quanto rapporto categoriale è esso stesso una relazione e precisamente una relazione reale”<sup>431</sup>, mentre “l'essere-più-luminoso-di è al contrario accessibile in un nuovo atto del rapportare predicativo”<sup>432</sup> come un rapporto non reale e dunque ideale, nel quale però lo stesso rapporto reale “più-luminoso-di” è presente come “contenuto di un correlato nel tutto dello stato di cose stesso”.

Tuttavia, questo secondo rapporto categoriale ideale non è ancora colto tematicamente come tale, cosa che necessiterebbe di una nuova forma enunciativa resa possibile dalla “nominalizzazione” del rapporto stesso, cioè nella forma “questo rapporto di luminosità tra A e b è più facilmente osservabile rispetto a quello fra c e d. (...) Questa nominalizzazione dev'essere però separata dal semplice rilevamento del «più-luminoso-di». C'è così la possibilità che una relazione reale, quella del più-luminoso-di, possa essere rilevata nelle cose stesse in una relazione dello stato di cose ideale”<sup>433</sup>.

Ciò dimostra, qualora ce ne fosse ancora bisogno, che il richiamo realistico-empiristico alla realtà poggia in fondo su un malinteso senso del reale in quanto totalità dell'esperibile e dell'oggettivabile<sup>434</sup> e che, specularmente, ogni idealismo delinea un “intelletto mitico” se intende il categoriale come applicato ad un materiale sensibile di per sé amorfo: “Se diciamo che il rapporto dello stato di cose è ideale, ovvero non reale, questo non significa affatto – e questo è l'elemento decisivo – non oggettivo o anche solo, per lo meno, meno oggettivo dell'elemento già dato realmente. Piuttosto, sulla via della comprensione di ciò che è presente nell'intuizione categoriale,

---

oggetto offerente. La sintesi non è un connubio fra oggetti, ma σύνθεσις e διαίρεσις offrono oggetti. Il fattore decisivo è che in questa sintesi il q si mostra esplicitamente come appartenente a S, la semplice totalità di S si mostra esplicitamente”; *Ibid.*

<sup>430</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, cit., II, pp. 460.

<sup>431</sup> M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 82.

<sup>432</sup> *Ibid.*

<sup>433</sup> *Ibid.*

<sup>434</sup> D'altro canto, il richiamo fenomenologico all'intuizione quale giustificazione ultima dell'evidenza, non deve far pensare ad essa come ad una nuova e più radicale forma di “sensualismo”, come dovrebbe ormai risultare chiaro dall'analisi degli atti categoriali. Eppure, la fenomenologia non dovette essere al tempo esente da fraintendimenti in tal senso, se ancora Heidegger si premura qui di ribadire, in uno specifico paragrafo dedicato alla *Prevenzione di malintesi*, quanto segue: “Bisogna perciò essere molto cauti nella consuetudine di imputare alla fenomenologia un sensualismo, di pensare che si tratti unicamente di dati sensibili. La sensibilità è un concetto fenomenologico formale e intende, rispetto al concetto proprio del categoriale, cioè del vuoto formale, oggettuale, tutta la cosalità materiale così come è data dalle cose stesse. La sensibilità è quindi il titolo per la consistenza complessiva dell'ente che è dato nella sua cosalità. La materialità in generale, la spazialità in generale sono concetti sensibili, sebbene nell'idea della spazialità non c'è nulla dei dati delle sensazioni. Questo ampio concetto di sensibilità sta a fondamento di questa differenza fra intuizione sensibile e categoriale”; Ivi, p. 88.

si può imparare a vedere che l'oggettività di un ente non si esaurisce proprio in ciò che, in quanto realtà, viene determinato in questo senso così strettamente definito; si può vedere che l'oggettività o l'oggettualità nel senso più ampio è molto più ricca della realtà di una cosa; ancora di più, si può vedere che la realtà di una cosa è comprensibile nella sua struttura solo a partire dalla piena oggettività dell'ente semplicemente esperito"<sup>435</sup>.

Di fondamentale importanza sono, infine, tra gli atti categoriali, gli "*atti dell'ideazione*" o dell'"*intuizione dell'universale*", i quali si differenziano dagli altri atti fondati per la caratteristica di non cointenzionare l'oggettualità che li fonda, come ad esempio in un atto sintetico di congiunzione, in cui "proprio l'«e» cointenziona l'uno e l'altro, mettendo in evidenza questo «A e b» nella nuova oggettualità"<sup>436</sup>.

In tali atti "offerenti", ciò che è offerto tradizionalmente "viene definito *idea*, *ιδέα*, *species*. Questo termine latino è la traduzione di εἶδος, *l'aspetto* [*das Aussehen*] di qualcosa"<sup>437</sup>, ciò che determina il singolo qualcosa in ciò che esso propriamente è, ed è già sempre "co-afferrato", ma non esplicitamente colto in quanto tale, in ogni semplice intuizione. Inoltre, al contenuto oggettivo della *species*, dell'universale, è assolutamente indifferente il suo realizzarsi in questo o quel caso singolare concreto, per cui essa è, "come si usa anche dire, un'unità dell'identità immutabile, invariante"<sup>438</sup>, e tuttavia "che in generale ci sia qui un fondamento, questo appartiene nuovamente all'atto dell'ideazione, che come tutti gli atti categoriali è un atto fondato"<sup>439</sup>.

Ebbene, quando si è posto il problema del possibile riempimento intuitivo degli atti predicativi, in cui evidentemente si mostrava un'eccedenza rispetto a ciò che può essere riempito per mezzo della semplice percezione, l'idea stessa della verità come identificazione mostrante tra l'inteso e l'intuito sembrava dovere venir meno. Ma il rinvenimento di specifiche oggettualità categoriali, possibili solo sul fondamento dell'intenzionalità della coscienza e dell'analisi della molteplicità degli atti possibili nella loro gradualità<sup>440</sup>, ha chiarito che "se si conduce una ricerca esaustiva sulla consistenza degli atti che offrono l'oggetto e se non si sottostimano gli atti categoriali come

---

<sup>435</sup> Ivi, pp. 82-83.

<sup>436</sup> Ivi, p. 84.

<sup>437</sup> *Ibid.*

<sup>438</sup> Ivi, p. 85.

<sup>439</sup> *Ibid.*

<sup>440</sup> "Ora da questa correzione fondamentale e decisiva di un vecchio pregiudizio, il quale interpreta e identifica il «non-sensibile», il «non-reale» con l'immanente e il soggettivo, si vede qui che il superamento di questo pregiudizio dipende al tempo stesso dalla scoperta dell'intenzionalità. Non si sa quello che si fa, se ci si decide per questo giusta concezione del categoriale e se nel contempo si crede di poter respingere – [come abbiamo visto fare Rickert] – l'intenzionalità come concetto mitico; entrambi sono uno ed uno stesso"; "Abbiamo collocato la funzione categoriale, in quanto comportamento intenzionale, di proposito solo al secondo posto. Guardando ora indietro alla comprensione della prima scoperta essa ci appare proprio come una concrezione della costituzione fondamentale dell'intenzionalità che là veniva indicata. Come l'intuizione categoriale è possibile solo sulla base del fenomeno, precedentemente visto, dell'intenzionalità, così la *terza scoperta* che dobbiamo ora discutere è comprensibile solo sulla base della seconda e di conseguenza sulla base della prima. Solo così si giustifica la sequenza delle scoperte e solo così la prima si rivela a poco a poco nella sua importanza fondamentale"; Ivi, p. 74 e 91.

ingredienti soggettivi e come modi di funzionamento di un intelletto mitico, poiché i loro correlati, in quanto essere ideale, non posso essere trovati nel reale, nel sensibile, allora anche nel campo dell'enunciato sussiste l'idea e la possibilità del riempimento adeguato"<sup>441</sup>.

In tal modo, la fenomenologia spazza "in un sol colpo l'antica mitologia – [che anche Lask, si ricorderà, aveva iniziato a scardinare dall'interno del neokantismo, col suo principio della determinazione materiale della forma] – di un intelletto che compone e incolla la materia del mondo con le sue forme, (...) sia in senso metafisico o in senso gnoseologico come in Rickert"<sup>442</sup>. Le forme categoriali non sono infatti né creazioni soggettive, né determinazioni reali estrapolate dalle cose, ma contenuti oggettivi percepibili i quali "presentano questo ente reale proprio autenticamente nel suo «essere-in-sé»"<sup>443</sup>.

La stessa deduzione kantiana delle categorie a partire dalla tavola dei giudizi viene così rivista conformemente al principio fenomenologico di mostrare le cose a partire da esse stesse, e dunque "con la scoperta dell'intuizione categoriale si ricava per la prima volta la via concreta di una ricerca dimostrativa e autentica delle categorie"<sup>444</sup>. E si mette così fine, inoltre, – "almeno provvisoriamente" aggiunge Heidegger, lasciando intendere che nemmeno l'identificazione mostrante fondata sull'intuizione è l'ultima parola circa l'essenza della verità, come vedremo<sup>445</sup> –

---

<sup>441</sup> Ivi, p. 86.

<sup>442</sup> Ivi, p. 89. Si deve notare che, dopo Lotze, il quale pure aveva denunciato l'insufficienza del linguaggio filosofico tradizionale ricorrendo al valere (*gelten*) per definire il modo d'essere dell'ambito ideale, anche Husserl – e poi Heidegger, in un ben più radicale corpo a corpo 'distruttivo-appropriante' (*Destruktion e Erörterung*) con il linguaggio della tradizione metafisica e non – aveva concepito le sue ricerche come un lavoro di chiarificazione di concetti tradizionali indistinti, come 'oggetto', 'percezione', 'intuizione', ritenendoli tuttavia insuperabili quanto al loro valore esplicativo: "In realtà, alla domanda che chiede che cosa voglia dire il fatto che i significati categorialmente formati trovano un riempimento, che essi si confermano nella percezione, possiamo dare soltanto questa risposta: ciò non vuol dire altro se non che essi sono riferiti all'oggetto stesso nella sua *messa in forma (Formung) categoriale*. (...) Perciò, non appena vogliamo spiegare che cosa si abbia di mira quando si parla di riempimento, che cosa esprimano i significati formati ed in essi i loro elementi formali, che cosa sia l'oggettività unitaria o unificante che corrisponde ad essi, ci imbattiamo inevitabilmente nell'«intuizione», ovvero nella «percezione», e nell'«oggetto». Di queste parole, il cui senso ampliato è naturalmente manifesto, non possiamo fare a meno. In che altro modo mai potremmo infatti designare il correlato di una rappresentazione-di-soggetto (*Subjectvorstellung*) non sensibile o che contenga forme non sensibili se ci è preclusa la parola oggetto; in che modo potremo chiamare il suo essere attuale «essere dato» o il suo manifestarsi come «dato» se ci è preclusa la parola percezione?"; E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, cit., II, p. 445.

<sup>443</sup> *Ibid.* A tal proposito osserva ancora molto lucidamente la Ripamonti: "Il nodo della questione rimane dunque l'oggetto intenzionale nella sua valenza ontico-ontologica: onticamente esso dice *che cosa* è il qualcosa che sta di fronte, mentre ontologicamente dice la *presenza* del qualcosa stesso. Qui si apre la possibilità di una nuova lettura dell'essenza, che conduce al chiarimento del suo statuto ontologico. Essa non è più interpretabile come ciò che si intenziona e che, in quanto intenzionato, permette poi di cogliere l'ente; al contrario, essa viene a coincidere con la *manifestazione dell'ente*. In quanto tale l'essenza diverrebbe nulla senza l'ente, e questo a sua volta senza l'essenza non sarebbe ente (cioè «uno»), non sarebbe. In questo sta l'identità delle due eccedenze, cioè la giustificazione della tesi che l'ente è in virtù del suo manifestarsi: ciò che una cosa è fa tutt'uno col presentarsi della cosa stessa, non avendo l'essenza alcun altro statuto ontologico se non quello di *essere in quanto «pensata»*, ossia in quanto manifestazione di qualcosa"; D. RIPAMONTI, *Alla radice di "Sein und Zeit": la presenza di Husserl nelle "Marburger Vorlesungen"*, cit., p. 452.

<sup>444</sup> M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 90; ricerca che, come noto, Heidegger non intraprenderà mai più, se non si vuole vedere tale ricerca nell'elaborazione delle 'categorie' della vita, cioè degli esistenziali.

<sup>445</sup> L'intera seconda parte (*Parte principale*) del corso che stiamo analizzando è infatti dedicata alla *Analisi del fenomeno del tempo e conseguimento del concetto di tempo*, la quale costituisce di fatto la prima stesura dell'analitica

alla disputa medievale circa gli universali i quali, costretti nell'alternativa tra la realtà della *res* ed il boeziano *flatus vocis*, erano considerati di fatto privi di oggettualità propria.

Più radicalmente, ricordando che gli atti categoriali non forniscono qualcosa di autonomo vagante in un qualche iperuranio, ma sono possibili soltanto sul fondamento dell'intuizione, l'oggettualità categoriale non va considerata propriamente una regione oggettuale e ontologica autonoma – ciò che renderà poi problematico (ancora fenomenologico?) il tentativo heideggeriano di pensare l'essere senza riguardo all'ente, l'essere in quanto tale –, poiché “questa oggettualità che si dà in tali atti dell'intuizione categoriale è anche il modo oggettuale in cui la realtà stessa può diventare autenticamente oggettuale. (...) In altri termini: nella ricerca fenomenologica, che in questo modo irrompe, si ricava il tipo di ricerca alla quale mirava l'antica ontologia. Non c'è alcuna ontologia *accanto* a una fenomenologia, ma l'*ontologia scientifica non è altro che fenomenologia*”<sup>446</sup>.

### c) *Il senso originario dell'apriori.*

Le due precedenti scoperte della fenomenologia permettono finalmente di chiarire – ancora provvisoriamente, “perché la chiarificazione del suo senso presuppone proprio la comprensione di ciò che noi cerchiamo: *il tempo*”<sup>447</sup> – il senso originario dell'apriori, cioè a dire la sua connessione con il tempo, come risulta chiaro fin dall'origine del nome: *prius*, πρότερον, prima. Caratterizzato

---

esistenziale, che affronteremo nel prossimo capitolo. Non si vuole dunque suggerire, nella presente dissertazione, l'idea di una scansione temporale attraverso tre fasi nella concezione heideggeriana della verità, una prima legata all'ambito della lotta allo psicologismo orientata alla logica della validità (capitolo I), una seconda di carattere ‘fenomenologico’ (capitolo II) ed una terza che definiamo sinteticamente di tipo ‘esistenziale-ermeneutico’ (capitolo III). La scansione tra il II ed il III capitolo ha dunque valore puramente sistematico e non genealogico.

<sup>446</sup> M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., pp. 90-91; sulla base di questi passaggi, Bernet sostiene l'aver depurato, da parte di Heidegger, la fenomenologia di tutti i suoi principali motivi platonici. Heidegger non menziona mai, ad esempio, il concetto husserliano di “contenuto rappresentativo” (*repräsentierender Inhalt*). Inoltre, “there is no trace of the «psychic link» which the 6th Logical Investigation makes the representative content of all categorial intuition. Exiled from psychic interiority, categorial intuition is also unable to find refuge within platonically inspired logic. Again, extensive chapters of the work of Husserl, and the entire heritage from which it sprung – Lotze, Bolzano, Meinong, etc. – are simply erased. Far from being «objects of an higher order» belonging to a separate world of thought governed by immutable laws, categorial objects are for Heidegger, indeed, not even true «objects». Further, Heidegger systematically avoids alluding to some constructive or constitutive activity out of which categorial objects would be produced. Tale interpretazione ontologica dell'intuizione categoriale sarebbe pertanto “the direct result of the discovery of the phenomenological character of Aristotle's ontology”; cfr. R. BERNET, *Husserl and Heidegger on Intentionality and Being*, cit., p. 142.

<sup>447</sup> Ivi, p. 91.



formalmente l'apriori è dunque "ciò che in qualcosa è già sempre un prima" e "nel quale risiede qualcosa come una sequenza temporale"<sup>448</sup>.

Heidegger rileva come l'origine del concetto risalga in realtà alla filosofia greca, segnatamente a Platone, ma qui egli si limita ad analizzarne il significato moderno – sostanzialmente a partire da Cartesio e poi in Kant – per cui l'apriori è sostanzialmente un carattere del "comportamento conoscitivo". Cartesio definisce apriori una conoscenza non fondata induttivamente su elementi sensibili, ma che risiede "nel soggetto come tale, nella misura in cui esso rimane chiuso in sé, nella sua sfera", e che rende però in tal modo possibile, essendo "già sempre co-inclusa", ogni conoscenza trascendente. In tal senso si è cercato di interpretare – da parte neokantiana – anche il senso dell'apriori in Platone, identificando il "discorso con se stessa" (λόγος πρὸς αὐτὴν, *Sofista*, 263e) da parte della ψυχή, intesa come coscienza e soggetto, con la conoscenza immanente, interpretazione che per Heidegger "non ha alcun fondamento nelle cose"<sup>449</sup>.

Kant, da parte sua, ha esplicitato e radicalizzato l'impostazione cartesiana "proprio perché egli collegò la questione dell'apriori con la propria impostazione specificamente gnoseologica e, in riferimento a un comportamento aprioristico, ai giudizi sintetici a priori, ha cercato di vedere se e come essi avessero validità trascendente"<sup>450</sup>.

La caratterizzazione fenomenologica dell'ideazione come un atto di intuizione categoriale ha reso invece possibile pensare ad un "rilevamento di idee", possibile sia nel campo dell'ideale che del reale: "Ci sono idee più sensibili, cioè di struttura materiale (colori, materialità, spazialità) che è già presente in ogni singolarizzazione reale, cioè è apriori rispetto al qui ed ora di una determinata colorazione della cosa"<sup>451</sup>. Inteso fenomenologicamente, l'apriori non è dunque né una caratterizzazione del comportamento conoscente, relegato nella sfera immanente del soggetto, né qualcosa di inerente alla realtà trascendente; l'apriori è bensì "un *titolo dell'essere*"<sup>452</sup>.

---

<sup>448</sup> *Ibid.*

<sup>449</sup> *Ivi*, p. 93.

<sup>450</sup> *Ibid.*; come si vede, siamo ancora lontani dall'interpretazione di Kant come "ultimo greco" e pensatore metafisico, che emergerà nei corsi successivi, già nella seconda parte del corso del '26 sulla logica, ma in particolar modo in quello del '27-28 interamente dedicato ad una *Interpretazione fenomenologica della critica della ragion pura di Kant* e poi di nuovo 'attenuata' nel *Kantbuch* del '29; ad ogni modo, osserva ancora Dastur a tal proposito, "mit dem Gedanken der Überschüssigkeit des Seins ist also Husserl der ontologischen Differenz, d.h. dem Gedanken des Seins als «*transcendens schlechthin*» nahe gekommen. Die Frage nach dem **temporalen** Sinn von Sein hat er aber nicht entfalten können, weil er das Sein als **gegeben** in der **Anschauung** versteht und nicht ausdrücklich als horizontales Schema, durch welches das **Verstehen** sich ein **Vorbild** des möglichen Seienden gibt. Er hat die wichtige Rolle der Einbildungskraft in der Wahrnehmung zwar geahnt, ihren temporalen Sinn aber nicht gesehen, da er, genau wie Aristoteles und die ganze Überlieferung, die Wahrnehmung nicht als Gegenwärtigung gedacht hat. Weil Kant ausdrücklich die Schemata als Zeitbestimmungen gedacht hat, ist er der einzige Philosoph in der ganzen Geschichte der Ontologie, der etwas von dem inneren Zusammenhang des Seinsverständnisses mit der Zeit gespürt hat. Dies hat aber Heidegger nur auf Grund seiner Lektüre der sechsten Untersuchung erkennen dürfen"; F. DASTUR, *Heidegger und die "Logische Untersuchungen"*, cit., pp. 50-51.

<sup>451</sup> M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 93.

<sup>452</sup> *Ibid.*

Riassumendo, “la prima cosa mostrata dalla fenomenologia è la *portata universale dell’apriori*; la seconda è *la sua specifica indifferenza nei confronti della soggettività*. La terza è inclusa in queste due ed è il tipo di accesso all’apriori. Nella misura in cui l’apriori si fonda di volta in volta nei territori della cosa e dell’essere, diventa esibibile in se stesso in una semplice intuizione. Non viene dedotto indirettamente, supposto a partire da qualsivoglia indizio nel reale, calcolato ipoteticamente, come per esempio dall’essere-presente di determinati stati di movimento nel corpo si deduce l’essere-presente di altri corpi dei quali non si vede nulla. (...) L’apriori è in se stesso afferrabile in modo diretto”<sup>453</sup>.

Ma c’è una quarta determinazione, che Heidegger ritiene preparata da queste prime tre, secondo la quale con il “prima” dell’apriori non si intende un momento antecedente “nella sequenza ordinata del conoscere” (apriori gnoseologico), né “nell’ordine di sequenza della nascita dell’ente dall’ente [apriori teologico-metafisico]. L’apriori è piuttosto *carattere della sequenza costruttiva [Aufbaufolge] nell’essere dell’ente, nella struttura d’essere dell’essere*”<sup>454</sup>. Con il chiarimento del senso dell’apriori si completa dunque l’interna connessione tra le tre scoperte fondamentali della fenomenologia nel loro essere rese possibili in ultima istanza da quella dell’intenzionalità. Resta però ancora da dire circa la valenza ontologica della fenomenologia a partire dal suo stesso principio: *zu den Sachen selbst*.

### 3. Fenomeno e fenomenologia.

Qual è dunque il senso del principio fenomenologico “alle cose stesse”? E quali sono queste cose cui essa invita a ritornare? Nel suo carattere formalmente universale tale principio denota infatti un generico “appello di lotta contro il pensare sospeso in aria”, il quale caratterizza come tale

---

<sup>453</sup> Ivi, pp. 93-94.

<sup>454</sup> Ivi, p. 94; a testimonianza del fatto che, a quest’altezza, Heidegger non vede ancora in Platone l’inizio essenziale della metafisica, dopo il “grande inizio” presocratico, delineando piuttosto una continuità, nel concetto dell’essere, tra questi ultimi e Platone e poi Aristotele – come farà più diffusamente nel corso del ’24-’25 sul *Sofista* e poi in quello del ’26 sui *Concetti fondamentali della filosofia antica* – pur considerando quest’ultimo il punto più alto di sviluppo dell’ontologia greca, si veda il passo seguente, immediatamente successivo alla quarta caratterizzazione dell’apriori appena riportata: “Dal punto di vista formale l’apriori non pregiudica proprio nulla, se questo «prima» riguardi un conoscere oppure un essere conosciuto oppure qualunque altro comportamento nei confronti di qualcosa, né se esso stia a significare un ente oppure l’essere o proprio niente, o se esso significhi l’essere nella versione tradizionale tramandata dal concetto greco dell’essere; tutto questo non può essere desunto dal senso dell’apriori. Alla fine della lezione diventerà evidente che proprio la scoperta dell’apriori si trova in connessione, ovvero è autenticamente identica, alla scoperta del senso dell’essere in Parmenide o in Platone, e che facendo attenzione al dominio di questo determinato concetto dell’essere anche all’interno della fenomenologia, l’apriori sta nel suo orizzonte, al punto che si è parlato con una certa ragione di platonismo nella fenomenologia”; *Ibid.*

ogni ricerca scientifica, mentre “è proprio la questione di *quali cose ci sono* ciò a cui la filosofia deve ritornare se deve essere invece ricerca scientifica”<sup>455</sup>.

Nel principio della fenomenologia risiede dunque una doppia istanza: da un lato l'appello ad una determinata modalità (“dimostrativa”) del ricercare, la quale mantenga il rapporto col suo ambito cosale, e dall'altro l'ottenimento di tale ambito cosale stesso quale suo suolo e fondamento (*Boden*), laddove “la seconda istanza è quella fondamentale, nella quale è inclusa anche la prima”<sup>456</sup>. Ma del principio di una ricerca, inteso come ciò a partire da cui essa ricava il suo orientamento e conformemente al quale si attua, fa inoltre parte il metodo, per cui, in sintesi “*il principio della ricerca è il principio dell'acquisizione del campo cosale, il principio della creazione della prospettiva a partire dalla quale la cosa viene indagata, e il principio della formazione del tipo di trattazione, del metodo*”<sup>457</sup>.

Come si sarà già intuito, a tale triplice articolazione del principio della fenomenologia Heidegger fa corrispondere le sue tre scoperte fondamentali quali “concrezioni” della ricerca stessa. Infatti, se le ricerche fenomenologiche, così come Husserl le ha intese, sono state elaborate “con l'intento di sviluppare una *logica scientifica e una gnoseologia*”<sup>458</sup>, l'intenzionalità, nella sua doppia articolazione noetico-noematica (*intentio* e *intentum* nel linguaggio delle *Ricerche Logiche*), cioè in quanto “totalità degli atteggiamenti e la totalità dell'ente nel suo essere”<sup>459</sup>, costituisce il “*campo fondamentale*” (*Grundfeld*) in cui è possibile rinvenire gli oggetti stessi di una tale scienza, quali “significato, concetto, enunciato, proposizione, giudizio, stato di cose, oggettività, dati di fatto, essere e simili”.

Se, inoltre, nell'analisi della correlazione intenzionale “viene posto ora l'interrogativo su ciò che nel dato, nel comportamento o nell'ente è di struttura conforme al suo essere, cioè su ciò che in esso è già presente come consistenza strutturale, su ciò che in esso è rinvenibile in quanto ciò che costituisce il suo essere”<sup>460</sup>, ciò vuol dire che la prospettiva per l'attuazione della ricerca è fornita dall'apriori.

Infine, il metodo di una ricerca che pretende lasciarsi guidare esclusivamente dall'ostensione diretta (intuitiva) della sua cosa stessa – in questo caso l'intenzionalità – non può che essere quello della *descrizione* nel senso di ciò “che consente di porre in rilievo ciò che in essa stessa è intuito”<sup>461</sup>; in questo senso “*la descrizione è analitica*”<sup>462</sup>. Intenzionalità, apriori e intuizione

---

<sup>455</sup> Ivi, p. 96.

<sup>456</sup> *Ibid.*

<sup>457</sup> Ivi, p. 95.

<sup>458</sup> Ivi, p. 97.

<sup>459</sup> *Ibid.*

<sup>460</sup> Ivi, p. 98.

<sup>461</sup> *Ibid.*

<sup>462</sup> *Ibid.* Si ricorderà come Heidegger avesse in precedenza polemizzato col metodo analitico descrittivo della psicologia, in particolar modo quella di Natorp, e come accettasse solo con riserva quella diltheyana. Per quanto

categoriale costituiscono dunque, rispettivamente, il campo cosale, la prospettiva e il metodo della ricerca, per cui “*la fenomenologia è la descrizione analitica dell'intenzionalità nel suo apriori*”<sup>463</sup>. Ma è nell'analisi del titolo ‘fenomenologia’ negli elementi che lo compongono – fenomeno e *logos* – che il suo senso, così com'è inteso da Heidegger, emerge in maniera particolarmente perspicua. Come noto, tale analisi viene fornita Heidegger nel celebre paragrafo 7 di *Essere e Tempo*, eppure Heidegger l'aveva già formulata nei *Prolegomeni* che stiamo esaminando.

Vediamo, dunque, innanzitutto il concetto di fenomeno: “Φαινόμενον è il participio di φαίνεσθαι; questo significato mediale vuol dire: *mostrarsi*; φαίνόμενον è dunque *ciò che si mostra*. Il *medium* φαίνεσθαι è una formazione terminologica da φαίνο: portare qualcosa alla luce, rendere visibile in se stesso, porre in chiaro. Φαίνω ha la radice φα-φῶς, la luce, la chiarezza, ciò in cui qualcosa può essere manifesto, visibile in se stesso”<sup>464</sup>. Fenomeno è dunque ciò che si mostra da se stesso, ciò che abbiamo visto – esplicitando il concetto fenomenologico di “ente in se stesso” – i Greci identificavano senz'altro con τὰ ὄντα, l'ente.

Ma poiché all'intenzionalità – e dunque al *logos* – appartiene la “struttura in quanto” (*als Struktur*), cioè del mostrare qualcosa in quanto qualcosa, laddove l'“in quanto qualcosa” può essere diverso a seconda della modalità intenzionale, l'ente può anche mostrarsi in quanto qualcosa che esso non è, cioè mostrarsi come *apparenza* (*Schein*). L'apparenza deve dunque essere compresa in diretto rapporto con il concetto originario di fenomeno, poiché solo in quanto il fenomeno appunto appare, può anche apparire come ciò che esso non è: “Φαινόμενον può significare qualcosa come apparenza solo perché l'apparenza è una modificazione del φαίνόμενον nel primo senso”<sup>465</sup>.

Il senso dell'apparenza consiste dunque nella “*pretesa di essere manifesta, ma non esserlo affatto*”<sup>466</sup>, eppure, in questo modo, proprio essa conferma il significato primario del fenomeno come ciò che si mostra da e in se stesso. “Fenomeno significa perciò *un tipo di incontro dell'ente in*

---

riguarda il metodo descrittivo analitico della fenomenologia Heidegger tiene infatti a precisare che “si riconosce costantemente che con il titolo generale «descrizione» non si è ancora detto proprio nulla riguardo alla struttura più precisa della ricerca fenomenologica. Il carattere della descrizione si determinerà proprio soltanto in base al contenuto cosale di ciò che deve essere descritto, in modo che la descrizione possa essere fondamentalmente diversa a seconda dei diversi casi. Non bisogna infatti dimenticare che questa caratterizzazione del tipo di trattazione degli oggetti della fenomenologia, in quanto descrizione, deve significare anzitutto solo il *diretto autocoglimento dell'elemento tematico*, non l'indiretta sustruzione e la sperimentazione dal momento che in prima istanza il titolo descrizione non contiene nulla di più. (...) Se ci si chiarisce il senso di questa ricerca, che abbiamo così definito, in base alla situazione precedente a trascorsa della filosofia, se cioè si porge ascolto nel titolo «intenzionalità» a ciò che la nuova ricerca appunto oltrepassa: vale a dire l'intenzionalità e lo psichico, allora la fenomenologia è descrizione dello psichico, ovvero «*psicologia descrittiva*». (...) Ma bisogna riflettere se con questa interpretazione la ricerca e l'originarietà del suo principio non vengano cacciati indietro proprio in ciò di cui essa si è sbarazzata, in ciò che grazie alla fenomenologia deve essere oltrepassato. Questa concezione della fenomenologia e l'interpretazione che ne deriva è analoga al voler interpretare la fisica moderna in base all'astrologia oppure la chimica in base all'alchimia (...)”; ivi, pp. 98-100.

<sup>463</sup> Ivi, p. 99.

<sup>464</sup> Ivi, p. 102.

<sup>465</sup> *Ibid.*

<sup>466</sup> *Ibid.*

se stesso, un modo di mostrare se stesso”<sup>467</sup>. Tale significato ‘greco’ del fenomeno – afferma ancora Heidegger – non ha nulla a che fare, e va da essa precisamente distinto, con ciò che si designa come “apparenza” (*Erscheinung*) o peggio come “semplice apparenza” (*bloße Erscheinung*); “forse nessun’altra parola ha generato nella filosofia una tale venerazione e una tale confusione”<sup>468</sup>. Un esempio tipico è quello dei sintomi di una malattia.

Il sintomo, in quanto apparizione, è caratterizzato dal fatto di rimandare, attraverso il suo apparire, a qualcosa che invece da se stesso non si mostra né “pretende affatto di mostrarsi in se stesso, ma pretende di rappresentarsi”<sup>469</sup> nella modalità “dell’indicazione, dell’annuncio di qualcosa. Annunciare qualcosa per mezzo di un’altra significa però proprio non mostrarla in se stessa, ma presentarla in modo indiretto, mediato, simbolico”<sup>470</sup>.

L’apparizione è dunque fenomeno in un senso privativo – l’essere “la rappresentazione di ciò che per essenza non è manifesto”<sup>471</sup> né mai manifestabile in se stesso – che né l’apparenza in quanto modificazione del fenomeno né, a maggior ragione, il fenomeno stesso possiedono.

Tuttavia, il sintomo, nella sua essenza simbolica, intanto può rimandare a qualcosa – che così in esso pur sempre si manifesta, seppur non da se stesso – in quanto si mostra, cioè in quanto è fenomeno, per cui anche “la struttura dell’apparizione come rimando presuppone in se stessa già la struttura più originaria del mostrarsi, cioè il senso autentico del fenomeno”<sup>472</sup>, senza poterlo tuttavia determinare. Ora, il problema è che la tradizione filosofica ha eletto l’apparizione a significato primario del fenomeno, per di più ipostatizzandolo onticamente, dando origine a ciò che già Nietzsche, invitando ad essere “buoni amici delle cose prossime”, aveva denunciato come invenzione di “un mondo dietro il mondo”<sup>473</sup>.

---

<sup>467</sup> *Ibid.*

<sup>468</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>469</sup> *Ibid.*

<sup>470</sup> *Ibid.*

<sup>471</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>472</sup> *Ibid.*

<sup>473</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*; come si sa, a partire dagli anni ’30 Heidegger ingaggerà con Nietzsche un corpo a corpo interpretativo che durerà circa dieci anni e che sfocerà in una monumentale monografia. Tuttavia la presenza di Nietzsche nell’opera di Heidegger è documentabile almeno sin dalla tesi di abilitazione su *Scoto*, dando in effetti l’idea di un confronto implicito sottaciuto per anni. Nello specifico di questa nostra dissertazione, il riferimento a Nietzsche non è estemporaneo; poche pagine prima Heidegger lascia infatti intendere quantomeno una unità di intenti con Nietzsche per quanto riguarda la possibilità di una scienza non metafisica – non viziata, cioè, dal risentimento verso la sensibilità-corporeità (si ricordi il celebre aforisma su verità e apparenza lungo il corso della storia della metafisica nel celebre aforisma del *Crepuscolo degli idoli* intitolato *Come il «mondo vero» finì per diventare favola. Storia di un errore*) – che proprio la fenomenologia avrebbe finalmente reso possibile, senza tuttavia fare ancora proprio il canone interpretativo nietzscheano della storia della metafisica come platonismo, come abbiamo rilevato in più occasioni: “[Con la fenomenologia] il compito che la filosofia si è posta fin da Platone viene portato nuovamente sul terreno reale, nel senso che è ora possibile una ricerca delle categorie. La fenomenologia assume questo andamento investigativo, nella misura in cui si autocomprende, preservandosi nei confronti di qualsiasi profezia all’interno della filosofia e nei confronti di ogni tendenza per una qualunque guida di vita. La ricerca filosofica è e rimane ateismo, e proprio perciò essa può procurarsi la «presunzione del pensiero»; non solo la procurerà a sé, ma costituisce l’interna necessità della filosofia e la sua autentica forza, e proprio in questo ateismo essa diviene ciò che un grande ebbe una volta a dire: «gaia

Il rapporto tra l'apparizione e ciò cui essa rimanda viene infatti interpretato come un rapporto tra enti dei quali l'uno "sta dietro" l'altro laddove, peraltro, una chiarificazione del senso di tale "stare-dietro" (*Dahinterstehen*) non è possibile sulla base del richiamo fenomenologico-dimostrativo alle cose stesse<sup>474</sup>.

Non solo, ma tale rapporto ontico tra ciò che poi verrà denominato apparenza e cosa in sé nasconde per di più un privilegio, quanto al "grado d'essere", accordato a ciò che solo si annuncia nell'apparizione: ciò che non appare è l'ente autentico, l'essenza, mentre l'apparizione, e con essa l'ambito del fenomenico senz'altro viene ontologicamente degradato a semplice apparenza: "Ci troviamo così di fronte a una duplice questione: da un lato apparizione puramente come connessione di rimandi, senza che si concepisca ciò anzitutto onticamente in un determinato senso, dall'altro lato apparizione come titolo per una connessione ontica di rimandi fra φαινόμενον e νοούμενον, fra essenza e apparizione nel senso ontico. Se si assume ora questo ente degradato, l'apparizione di fronte all'essenza, così determinata, della semplice apparizione, allora si definisce questa semplice apparizione come apparenza. A questo punto la confusione giunge al culmine. Ma proprio di questa confusione si nutrono la gnoseologia tradizionale e la metafisica"<sup>475</sup>.

Ebbene, la fenomenologia, con la scoperta dell'intuizione categoriale, e dunque dell'intenzionalità che la rende possibile, liberava finalmente il campo per una nuova comprensione formale e universale del fenomeno come ciò che si manifesta – empiricamente o meno, per cui, alla fine, per la fenomenologia tutto è fenomeno fintantoché, a qualunque titolo, si mostra<sup>476</sup> – evitando così la duplicazione – che è anche una graduazione – ontologico-metafisica della totalità dell'ente in un modo sensibile (reale nel senso della *res*, eppure 'meno essente') e un mondo soprasensibile (ideale, essenziale, permanente, 'più essente', ὄντος ὄν), come ad esempio l'ambito eidetico-categoriale.

---

scienza»"; M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., pp. 100-101; per una rapida visione della presenza dei temi nietzscheani nel giovane Heidegger si veda O. PÖGGELER, *Le «Ricerche logiche» di Heidegger*, cit.

<sup>474</sup> "Per lo più non si può esperire dalla filosofia ciò che significa veramente questo stare-dietro"; ivi, p. 104.

<sup>475</sup> Ivi, pp. 104-105; e proprio tale indistinzione del carattere primario del fenomeno, confuso con quello derivato dell'apparizione, determinerà, a parere di un Heidegger sempre più severo col suo vecchio maestro, l'ennesimo fraintendimento della fenomenologia da parte di Rickert (cfr. H. RICKERT, *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung*, in «Logos», XII, 1923/24, pp. 235-280) come di una impossibile «filosofia dell'immediato»: "La critica di Rickert si fonda sulla sua affermazione che l'espressione apparizione possiede secondo il suo senso, in quanto apparizione di qualcosa che non è apparizione, di qualcosa dunque che non è dato immediatamente, e poiché l'apparizione è sempre apparizione di qualcosa che si trova dietro ad essa, l'immediato non può essere colto, ma bisogna sempre metterlo già in relazione con un mediato. La fenomenologia risulterebbe perciò inadeguata come scienza fondamentale della filosofia. Si vede anzitutto che il concetto di apparizione, di fenomeno è semplicemente raccattato, che non si è affatto cercato ciò che significa fenomeno in senso originario e nella fenomenologia, ma che il concetto tradizionale di apparizione viene posto come fondamento, un concetto terminologico vuoto, a partire dal quale viene criticato il lavoro concreto di una ricerca"; ivi, pp. 111-112.

<sup>476</sup> Solo così risulta comprensibile l'affermazione di Heidegger – che senza la conoscenza delle lezioni marburghesi dovè verosimilmente dare adito a fraintendimenti tra gli interpreti – secondo la quale da Husserl egli aveva "imparato di nuovo il senso della «empiria» filosofica genuina"; M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., p. 524 (nota 11).

Duplicazione nella quale ancora affondava le sue radici la teoria dei due mondi di Lotze e con essa tutte le filosofie dei valori, che pure nel valere avevano cercato di dare soluzione – per Heidegger in maniera insufficiente – al problema della ‘graduazione’ degli ambiti dell’essere, riconoscendo, cioè, all’ideale il suo specifico e autonomo modo d’essere in quanto valere. Di qui prenderanno avvio tutti i tentativi heideggeriani di decostruire la storia della metafisica come assunzione, ontologicamente ingiustificata, della presenza quale significato primario dell’essere unificante i due ambiti del reale e dell’ideale.

Veniamo ora all’analisi heideggeriana del *logos*. Nel suo derivare dal verbo *leghein*, il *logos* non significa innanzitutto “scienza-di” come si ricaverebbe dai composti teo-logia, bio-logia e simili, bensì il semplice “*parlare di qualcosa*”. Ma qual è il senso greco di tale parlare? Spiega ancora Heidegger: “Λέγειν non significa semplicemente produrre parole e recitare parole, ma il senso del λέγειν è il δελοῦν, il rendere manifesto, rendere cioè manifesto ciò di cui si parla nel parlare e il modo in cui se ne deve parlare. Aristotele determina precisamente il senso del λόγος come ἀποφαίνεσθαι – *far vedere qualcosa in se stesso e precisamente* – ἀπο –, *a partire da se stesso* nel parlare, nella misura in cui esso è genuino bisogna attingere ciò che viene parlato – ἀπο –, a partire da ciò di cui si parla, in modo che la comunicazione discorsiva, nel suo contenuto, in ciò che essa dice, renda manifesto e renda accessibile all’altro ciò di cui essa parla. Questo è il senso rigoroso, funzionale del λόγος, come lo ha elaborato Aristotele”<sup>477</sup>.

In quanto “comunicazione vocale espressa in parole”, il *logos* è inoltre definito come *phoné*, voce, ma nemmeno in quest’ultimo consiste il suo tratto essenziale, poiché, al contrario, anche il parlare si determina a partire dal senso primario del *logos* in quanto *apophanesthai*, cioè come “qualcosa che [nel parlare] indica, qualcosa che fa vedere”<sup>478</sup>, come *comunicazione*.

In senso ancora più generale il *logos* è dunque una *phoné semantikè*, “un elemento vocale che mostra qualcosa nel senso del *significare*, che offre qualcosa di comprensibile”<sup>479</sup>. Aristotele distingue pertanto il *logos semantikos*, cioè il parlare in generale, di cui fanno parte ad esempio anche esclamazioni, preghiere, desideri, dal *logos apophantikos*, il quale è uno specifico modo del parlare, cioè quello che fa vedere il detto in se stesso, la modalità propriamente teoretica del mostrare che è implicita nel nome delle scienze quali teologia, biologia e simili: “Si tratta del λόγος come θεωρεῖν, del parlare nel senso del comunicare che afferra concretamente e soltanto nel senso di questo afferrare concretamente, e in questo senso del λόγος ἀποφαντικός va preso anche il λόγος nella composizione terminologica «fenomenologia»”<sup>480</sup>.

<sup>477</sup> M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., pp. 105-106.

<sup>478</sup> Ivi, p. 106.

<sup>479</sup> *Ibid.*

<sup>480</sup> Ivi, p. 107.

Si vede dunque come il senso del fenomeno e quello del *logos* si rimandino vicendevolmente nel comune carattere apofantico, per cui “fenomenologia significa λέγειν τὰ φαινόμενα = ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα – *far vedere a partire da se stesso ciò che si manifesta in se stesso*”<sup>481</sup>.

La fenomenologia però, a differenza delle altre scienze le quali rimandano, nel loro nome, all’oggetto specifico da esse indagato, “non dice alcunché *riguardo alla materialità* del [suo] oggetto tematico”<sup>482</sup>, ma ne indica esclusivamente il *come* dell’attuazione, secondo quanto si è già visto, ciò che le conferisce il suo carattere puramente metodologico. Conformemente a tale carattere metodologico, i fenomeni, o le cose, cui la fenomenologia rimanda non costituiscono dunque niente di oggettuale, ma solo “un tipo di incontro di qualcosa e precisamente il tipo privilegiato di incontro: il *mostrarsi in se stesso*”<sup>483</sup>.

“*Fenomenale*” è pertanto tutto ciò che è possibile incontrare direttamente da se stesso conformemente alle strutture dell’intenzionalità nel suo apriori, il che significa che dai fenomeni in senso fenomenologico deve essere pertanto esclusa, secondo le analisi del concetto originario di fenomeno, l’*Erscheinung* come modo di apparizione solamente simbolico: “La fenomenologia come scienza dei fenomeni apriori della intenzionalità non ha dunque mai e poi mai a che fare con le apparizioni o addirittura con le semplici apparizioni. Dal punto di vista fenomenologico è assurdo parlare del fenomeno come di qualcosa, ossia di cose dietro alle quali ci sarebbe ancora qualcosa, di cui esse sarebbero fenomeno nel senso dell’apparizione rappresentativa, espressiva. Dietro al fenomeno non c’è nulla, o meglio: in riferimento al fenomeno non si può in generale interrogare qualcosa di retrostante, poiché ciò che si dà è proprio il qualcosa in se stesso”<sup>484</sup>.

Con l’identificazione veritativa (*Wahrverhalt*) inteso-intuito, la quale coglie il fenomeno nella sua possibilità di essere espresso nel discorso in senso ampio – non necessariamente proposizione,

---

<sup>481</sup> *Ibid.*

<sup>482</sup> *Ibid.*

<sup>483</sup> *Ivi*, p. 108.

<sup>484</sup> *Ibid.*; si noterà chiaramente, a questo punto, come l’istanza neoplatonica del secondo e tardo Heidegger – i cui prodromi abbiamo visto emergere tuttavia fin dagli esordi del suo pensiero – dell’*epekeina tes ousias*, cioè di un pensiero dell’essere come «*transcendens* puro e semplice» che metterà capo a ciò che Heidegger stesso definirà, non a caso, come una «fenomenologia dell’inapparente» (cfr. M. HEIDEGGER, *Seminari*, cit.) sia in aperto contrasto con la chiarificazione sin qui analizzata del senso del fenomeno come *manifestativum sui*, nonché della fenomenologia come metodo che a quest’ultimo si attiene. L’essere come ‘al di là dell’essenza’ non ha infatti, se vediamo correttamente, né la struttura del fenomeno in senso primario, né quella della parvenza, bensì quella dell’apparenza, cioè di ciò che di per sé non si manifesta se non nella forma del rimando, e a cui Heidegger aveva interdetto metodologicamente l’accesso in quanto residuo metafisico insondabile quanto al senso del suo carattere di ‘retropresenza’. Non a caso Heidegger tenderà, dopo la svolta, a insistere sulla metafora uditiva piuttosto che su quella visiva, di pari passo con la distruzione dello stesso concetto di visione che dovremo analizzare; sulla problematicità del carattere fenomenologico del pensiero del secondo Heidegger si veda M. THEUNISSEN, *Oggetto intenzionale e differenza ontologica*, cit.; O. PÖGGELER, *Le «Ricerche logiche» di Heidegger*, cit.; in particolare sulla questione della ‘mistica del silenzio’ e sul pensiero tautologico del tardo Heidegger, – pur sempre radicato nell’atto fenomenologico monoradiale della denominazione in quanto «fenomenonimia», in se stessa tautologica e dunque costitutivamente esposta al silenzio – si veda l’ottimo saggio di F. MASI, *La domanda rimasta alla fenomenologia*. Fenomenonimia e Sigetica, cit.



ma anche semplice denominazione<sup>485</sup> – Husserl “ha [dunque] pensato fino in fondo la grande tradizione della filosofia occidentale”<sup>486</sup> nell’articolazione dei suoi concetti fondamentali: *logos-phainomenon-nous*, quest’ultimo “spesso indicato anche da αἰσθησις”<sup>487</sup>, il semplice percepire. Lo stesso Kant, interpretato ora fenomenologicamente, “formula l’idea della visione (*intuitus*) – [nella distinzione tra *intuitus originarius* in quanto *divinus* e *intuitus derivativus* umano] – in maniera, per certi versi, ancora più estrema, portando alla luce per la prima volta il rapporto con i Greci”<sup>488</sup>.

<sup>485</sup> “Non c’è verità solo dove c’è una molteplicità di visioni e di loro collegamenti, ma anche dove c’è una visione isolata c’è verità (tanto che la si possa trovare in quel che la visione intende quanto che non la si possa provare). «L’adeguazione» rigorosa può appunto portare in unità con i loro riempimenti compiuti le intenzioni non relazionali non meno di quelle relazionali; per mettere l’accento sul campo delle espressioni, non vanno considerati soltanto i giudizi come intenzioni o riempimenti enunciativi; anche gli atti nominali [l’idea «uniradiale»] possono intervenire in un’adeguazione» (*Ricerche Logiche*, Sesta ricerca, cit., p. 125, tr. it., vol. II, p. 425)”; M. HEIDEGGER, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 74 (nota 17).

<sup>486</sup> Ivi, p. 77.

<sup>487</sup> Ivi, p. 75.

<sup>488</sup> Ivi, p. 78; conseguenza di questa nuova interpretazione è l’attacco ormai frontale, da parte di Heidegger, ai neokantiani circa la loro lettura solo più logico-gnoseologica di Kant: “Per un buon kantiano che si dedichi solo a valori e categorie, queste cose sono una mostruosità, e una tale interpretazione di Kant, alla fine, ancor più mostruosa. Ma Kant non era un kantiano. E se adesso si comincia a scoprire la metafisica in Kant, questa scoperta è utile come contributo e un inventario oggettivo di quel che si trova in Kant in contrapposizione all’unilateralità dei kantiani; ma con ciò non si è ancora raggiunto quel che è filosoficamente rilevante; ora, infatti, si hanno due Kant e a seconda di come si valuta la metafisica e la teoria della conoscenza lo si prende in questo modo o in quello, mentre l’altra sua parte è sentita come sgradevole appendice. Sarà allora necessario non solo ricongiungere dall’esterno le due parti, ma anche chiedersi perché esista questo apparente sdoppiamento, dove risieda la necessità di questa filosofia e dove quindi i suoi limiti fondamentali”; ivi, p. 79; parallelamente – un parallelismo che non casualmente si ripeterà circa l’oscillazione, metafisica-non metafisica, dell’interpretazione heideggeriana di Kant e Platone sulla soglia della svolta – Heidegger prende le distanze dall’interpretazione lotzeana di Platone, ispiratrice anche delle letture platoniche neokantiane, in particolare quella di Natorp, con la quale Heidegger si confronterà esplicitamente nel corso del ’24/25 sul *Sofista* e in quello del ’26 sui *Concetti fondamentali della filosofia antica*: “Platone ricorre all’espressione ὄντως ὄν quando vuole segnare la differenza tra una «verità effettivamente valida e una presunta» (p. 514 [della *Logik* di Lotze]). Indicando però l’idea con οὐσία, Platone ha, secondo Lotze, aperto la porta al fraintendimento. Infatti, οὐσία significa ὑπόστασις, essere per sé presenti delle cose essenti, sostanza. Ma le idee non sono cose. Platone avrebbe così coperto quel che intendeva dire. Solo che anche qui Lotze parla in base al presupposto che οὐσία significhi sostanza e addirittura ὑπόστασις, in base cioè a un uso tardo introdotto da Aristotele, un uso che non corrisponde affatto al senso del termine; οὐσία è qualcosa di essenzialmente presente (*das Anwesende*), anzi è la presenza essenziale (*die Anwesenheit*), qualcosa che si ha sempre davanti (*das immer Vorhandene*); il termine è quindi adeguato nella misura più alta a quel che Platone intendeva dire. Platone è contraddittorio solo nei suoi interpreti, cui anche Lotze si ricollega quando crede di confutarli. Ma Lotze deve in un certo senso ritrattare la sua interpretazione della dottrina platonica delle idee. Valere: la forma di effettiva presenza delle proposizioni; ma le idee, confessa egli stesso, non sono proposizioni, ma semmai concetti. Lotze stesso deve dire: «solo con una chiarezza dimezzata quest’espressione si può trasferire a singoli concetti» (cfr. p. 521). (...) Lotze lavora servendosi della differenza tra *giudizio* e *concetto*, una differenza che in questa forma era ancora ignota a Platone. Constatando la mancanza di questa distinzione, Lotze aveva quindi potuto trovare un sostegno per la sua interpretazione; solo apparentemente, giacché egli non vede nel λόγος la cosa più importante, il δελούον, quel che esso ha sempre, che si tratti di giudizio o di concetto. Non questa differenza è importante per Platone, ma il λόγος, nella misura in cui esso rende qualcosa manifesto (λόγος in quanto δελούον), ossia fa vedere, e quel che nel λόγος è scorto è l’idea”; e poco prima: “Se i Greci hanno caratterizzato come idea quel che rende una cosa quel che essa è, la sua essenza permanente, allora, l’hanno compreso in base al tipo di percezione. (...) Il termine «idea», quindi, non è una determinazione cosale di quel che con essa si intende, ma una determinazione proveniente dal modo in cui si coglie quel che si intende; e questa determinazione deriva dal fatto che per i Greci il vedere il cogliere con lo sguardo, la θεωρία, l’intuitus, l’intuizione, erano il modo primario di percepire le cose, come infatti dice anche Aristotele (inizio della *Metafisica*, 980 a 20), dal fatto che il vedere è propriamente quel che gli uomini cercano nel campo della conoscenza”; ivi, pp. 48-49 e 39.

Si è detto, tuttavia, che anche il concetto di visione non rappresenta l'ultima parola di Heidegger quanto all'essenza della verità. Ridiscendendo a ritroso da Kant – pur senza ignorare Hegel<sup>489</sup> – a Leibniz, il quale intende la *visio* come *cognitio clara, distincta, adacquata e intuitiva* sul fondamento della *clara et distincta perceptio* di Cartesio, passando per Tommaso e Agostino, Heidegger fa risalire la concezione del conoscere (θεωρεῖν) come intuizione ai Greci, in particolare ad Aristotele e Platone. Ma a quest'altezza, come abbiamo accennato più volte, Heidegger considera Aristotele il punto più alto nell'elaborazione concettuale della filosofia greca, pur non contrapponendolo, – come si faceva per lo più in ambito neokantiano con giudizio di valore inverso, si pensi in particolare al Platone di Natorp<sup>490</sup> – come rappresentante di un 'sano realismo', all' 'idealista' (trascendentale, per i neokantiani) Platone<sup>491</sup>.

Secondo il principio metodologico ermeneutico “dal chiaro all'oscuro”<sup>492</sup>, Heidegger interpreterà piuttosto Platone a partire dalla lente aristotelica, come farà nel corso sui *Concetti fondamentali della filosofia antica*, in cui metodologicamente si rifarà alla 'storia della filosofia antica' contenuta nella *Metafisica* di Aristotele, e ancor più nel corso sul *Sofista*, di cui un buon terzo è appunto dedicato ad una preparazione del terreno dell'interpretazione fornita da una lettura di testi fondamentali dello Stagirita. Per questo motivo, nel prossimo capitolo analizzeremo – servendoci delle analisi svolte in questo capitolo – l'interpretazione fenomenologica del *logos* apofantico in Aristotele e la distruzione della concezione della verità e dell'essere ad esso sottesa, distruzione dalla quale emergerà il superamento-ripetizione della stessa concezione della verità come identificazione mostrante sin qui vista a favore di una interpretazione di carattere 'ermeneutico-esistenziale'.

<sup>489</sup> “La logica e la dialettica di Hegel sembrano rompere con questa idea della conoscenza; solo in apparenza, perché la rompono tanto poco da non essere nient'altro che lo stesso *intuitus derivativus*, in forma coattiva, la visione del pensiero stesso e della sua visione di sé, νοήσις νοήσεως. La dialettica è l'autentica e radicale filosofia *speculativa* (cfr. Tommaso e Aristotele)”; ivi, p.83.

<sup>490</sup> Cfr. P. NATORP, *Dottrina platonica delle idee*, tr. it di V. Cicero, Milano 1999.

<sup>491</sup> Ancora dopo la svolta, quando Platone costituirà l'iniziatore della metafisica, Heidegger non ne farà mai una questione di idealismo e realismo, che, come si è fin qui visto su base fenomenologica, costituiscono, due speculari unilateralismi circa la concezione della verità, vedendo piuttosto tra i due una ben più sfumata posizione d'accento – restando infatti comune il senso dell'essere in quanto presenza – nei rapporti tra le domande sul “che” e sul “che cosa”, che abbiamo visto essere costitutive del modo di porre la domanda ontologica da parte di tutta la metafisica occidentale; si veda a proposito il seguente e limpidissimo passaggio: “Presenza in senso eminente e primario è il permanere di qualcosa che, da sé, rispettivamente permane, giace dinanzi, è il permanere di ciò che rispettivamente permane (*das Verweilen des Je- weiligen*), la οὐσία del καθ'ἑκάστων: il rispettivo questo, il singolare(...) Presenza nel senso subordinato è il mostrarsi dell'aspetto, a cui appartengono anche tutte le provenienze nelle quali ciò che rispettivamente permane fa venir (fuori) ciò nelle cui fattezze esso è presente. La presenza nel senso primario è l'essere che viene enunciato nell'ὅτι ἔστιν: il «che è», la *existentia*. La presenza nel senso secondario è l'essere del quale nel τί ἔστιν si torna a domandare: il «che cosa è», la *essentia*”; M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., p. 869.

<sup>492</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Platon: Sophistes*, Frankfurt a.M. 1992, p. 11.

### CAPITOLO TERZO

## LA CONCEZIONE ERMENEUTICA DELLA VERITA'. ESSERCI, MONDO, LINGUAGGIO

# 1. L'interpretazione-distruzione fenomenologica del logos apofantico in Aristotele.

Nel capitolo precedente abbiamo ricordato, per bocca dello stesso Heidegger<sup>493</sup>, come questi tornasse ai greci, e ad Aristotele in particolare, con una rinnovata comprensione fornitagli dalla chiarificazione del senso della fenomenologia raggiunto nei primi anni friburghesi grazie al lavoro al fianco di Husserl. Di pari passo con l'analisi di ciò che per Heidegger costituiva il carattere innovativo della fenomenologia con le sue principali scoperte, si è iniziato a chiarire, inoltre, in che senso essa portasse a nuovo splendore la modalità dell'interrogare conforme ai fenomeni e la concezione della verità tipicamente greci.

La fenomenologia, infatti, mostra fin nella composizione dei suoi termini, fenomeno e *logos*, il suo carattere delotico primario, cioè il suo attenersi, mostrandoli, ai fenomeni come ciò che si dà a vedere da se stesso. Ma si è anche visto come ciò che da se stesso si mostra può anche manifestarsi nella forma dell'apparenza, la quale pure è fenomeno nel suo senso primario – il mostrarsi – e tuttavia mostra qualcosa *in quanto* ciò che esso non è, qualcosa *in quanto* qualcos'altro. Per questo motivo Heidegger insiste sul carattere eminentemente metodologico della fenomenologia, che pure fu fraintesa come una forma di intuizionismo, nel senso di una mera tecnica descrittiva la quale solo 'registra' ciò che si offre immediatamente all'intuizione.

Evidentemente Heidegger non intendeva in questo modo il metodo fenomenologico, come risulta chiaro precisamente dall'aver mostrato la costitutiva possibilità del fenomeno di assumere il carattere manifestativo dell'apparenza, la cui chiarificazione decostruttiva costituisce, anzi, un compito essenziale della fenomenologia. Sempre nei *Prolegomeni* egli chiarisce infatti come "ciò che in se stesso è dimostrabile e deve essere esibito, può essere *nascosto*. (...) Ciò che è fenomeno secondo la possibilità, non è direttamente dato come fenomeno, ma solamente *da darsi*. La fenomenologia è proprio come ricerca il lavoro del far-vedere disvelante nel senso della decostruzione, condotta metodologicamente, dei velamenti. L'essere-velato è il *concetto opposto al fenomeno*, e i velamenti sono proprio il tema più prossimo della considerazione fenomenologica. (...) Il velamento può essere diverso: una volta un fenomeno può essere velato nel senso che in generale è *non ancora svelato*, che non fornisce alcuna conoscenza e alcun orientamento riguardo alla propria consistenza. Ma un fenomeno può anche *essere seppellito*. Ciò significa: è stato in precedenza scoperto, ma è precipitato nuovamente nel velamento. Non si tratta di un nascondimento totale, poiché ciò che è stato svelato in precedenza è ancora visibile, sebbene solo come apparenza"<sup>494</sup>. È sulla scorta di tali riflessioni che Heidegger può affermare la corrispondenza del metodo fenomenologico al senso greco della verità, concepita infatti a partire dal suo carattere

<sup>493</sup> V. cap. II, nota 68.

<sup>494</sup> M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., pp. 108-109.

privativo, come *a-letheia*, dis-velatezza (*Un-verborgenheit* nella successiva traduzione heideggeriana) cioè a partire da un coesenziale rapporto della verità col nascondimento.

Chiarita tale connessione fondamentale, intendiamo ora analizzare più in dettaglio la rilettura heideggeriana – poiché abbiamo visto fin dall’inizio di questo saggio i continui tentativi da parte di Heidegger di venire a capo del problema dei significati dell’essere in Aristotele attraverso la lettura di Brentano, Külpe e i neoscolastici, Husserl, Lask e poi ancora Husserl – della concezione aristotelica della verità, e dunque del *logos* apofantico, condotta, come Heidegger dirà in *Essere e Tempo*, con un triplice intento decostruttivo: innanzitutto, mostrare la non originarietà del giudizio – ma poi, vedremo, della stessa intuizione – quale luogo elettivo del darsi della verità; in secondo luogo denunciare l’infondatezza della concezione dell’essenza della verità come *adaequatio*; in ultimo smentire l’attribuzione della paternità delle precedenti tesi ad Aristotele<sup>495</sup>.

Ciò è possibile fare analizzando la prima parte del corso heideggeriano del ’26 sulla logica<sup>496</sup>, dedicata a *Il problema della verità nella fase decisiva dell’inizio della logica filosofante e le radici della logica tradizionale*, in cui, ancora una volta, è possibile osservare, esposte molto più diffusamente, le tesi del celebre paragrafo 44 di *Essere e Tempo*. Prima però riteniamo necessaria ancora una considerazione: non ignoriamo certo il fatto che ora Heidegger giochi a sua volta Aristotele ‘contro’ Husserl stesso in senso anti-soggettivistico e anti-teoretico, sfruttando in questa direzione – come emerge fin dal *Natorp Bericht*, autentico programma filosofico-ermeneutico dell’Heidegger che ha ormai maturato una sua prospettiva tutt’affatto personale – l’orientamento aristotelico alla prassi, focalizzando cioè l’analisi sui concetti fondamentali di *phronesis*, *techne*, *poiesis*, *sophia*, e tuttavia, coerentemente con la nostra premessa iniziale, ci limiteremo alle questioni logico-veritative, recuperando in parte più avanti i temi summenzionati a proposito della specifica concezione heideggeriana dell’essenza ermeneutica della verità. Nella proposizione, dunque, e segnatamente in quella forma del tutto peculiare di proposizione in cui consiste il giudizio – per cui risulta da subito la necessità di una distinzione tra quest’ultimo e l’enunciazione in generale – viene comunemente identificato il luogo della verità, cioè “l’ambito cui la verità originariamente e propriamente appartiene, quel che rende possibile la verità come tale”<sup>497</sup>.

Secondo Heidegger, in realtà, tale tesi, che viene ricavata da un celebre passo aristotelico (*De interpretatione*, 4, 17 a 1-3) va esattamente invertita: “posto che si stabilisca una connessione tra λόγος (proposizione) e verità, [Aristotele] definisce la proposizione servendosi della verità, più

<sup>495</sup> Cfr. id., *Essere e Tempo*, cit., p. 265.

<sup>496</sup> Per un’analisi dettagliata di questo corso si veda F. Chiereghin, *Essere e Verità. Note a «Logik. Die Frage nach der Wahrheit» di Martin Heidegger*, cit. Per una ricognizione complessiva del rapporto Heidegger-Aristotele, non recentissima, ma riteniamo ancora valida nella sostanza, si veda invece F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit. Sulla lettura fenomenologica di Aristotele da parte di Heidegger si veda T. Sheehan, *Heidegger, Aristotle and Phenomenology*, in «Philosophy Today», XIX (1975) 2, pp. 87-94.

<sup>497</sup> M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 85.

esattamente del poter-essere-vero”<sup>498</sup>. Nel breve passo riportato, Aristotele attribuisce infatti solo alla proposizione enunciativa – dunque ad un particolare tipo di proposizione – la possibilità di poter essere vera o falsa. Così recita il passo aristotelico: ἔστι δε λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, ... ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ’ ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχειν. Heidegger traduce nel modo seguente: “«Ogni discorso informa infatti di qualcosa (significa comunque qualcosa)..., enunciativo, invece, non è ogni discorso, ma solo quello in cui compare l’esser-vero o l’esser-falso» (come modo del discorso)”<sup>499</sup>.

Al discorso in quanto tale spetta dunque la facoltà del significare, che Heidegger intende, come sappiamo, in senso delotico (mostrare, nel parlare, ciò di cui si parla), ma è solo il discorso enunciativo che può trovarsi nell’alternativa tra il vero e il falso. Aristotele distingue infatti il discorso enunciativo da altre modalità discorsive quali la preghiera, il desiderare, l’ordinare, l’interrogare, di cui si occupano la retorica e la poetica e a cui non pertiene una tale alternativa. Ma anche il riferimento aristotelico alla proposizione enunciativa, sottolinea Heidegger, va “compreso correttamente, ossia riferendosi al poter-esser-vero o falso. La verità da una parte e l’esser-vero e l’esser-falso dall’altra sono fenomeni interamente diversi. Secondo Aristotele, quest’alternativa tra vero e falso appartiene alla proposizione. La proposizione quindi, proprio secondo Aristotele, non è affatto quel che è richiesto perché la verità possa essere quel che è. E quando una proposizione è vera, lo è come qualcosa che può anche essere falso”<sup>500</sup>. Vengono così chiariti i due primi punti fondamentali: da un lato non è il discorso in quanto tale (proposizione enunciativa) il luogo esclusivo della verità, anzi, semmai ne dipende; dall’altro, e a sostegno della precedente, si vede come non è solo l’esser-vero a poter caratterizzare la proposizione, poiché ad essa appartiene parimenti la possibilità di essere falsa. Va allora innanzitutto precisato che se in senso greco, come dovrebbe essere oramai chiaro, ἀληθεύειν significa dis-velare, corrispettivamente ψεύδεσθαι significa “ingannare, per esempio, ingannare un altro; mettere al posto di quello che egli si aspetta di vedere qualcosa di diverso le cui sembianze sono simili a...”<sup>501</sup>, vale a dire, coprire il fenomeno con un’apparenza.

Anche lo ὑπάρχειν dell’affermazione aristotelica va inteso allora in senso filosofico pregnante come “«quel che è presente fin da principio»”<sup>502</sup> e che infatti Boezio traduce “con ragione” con *in-esse*<sup>503</sup>, per cui la traduzione ultima del passo aristotelico dovrebbe essere, nell’interpretazione heideggeriana, la seguente: “«Dichiarando fa vedere (enunciazione) solo il discorso in cui il

<sup>498</sup> Ivi, p. 86

<sup>499</sup> *Ibid.*

<sup>500</sup> Ivi, pp. 86-87.

<sup>501</sup> Ivi, p. 88.

<sup>502</sup> Ivi, p. 89.

<sup>503</sup> Cfr. *ibid.*

discoprire o il coprire regge e determina l'autentica (*eigentliche*) intenzione del discorso»<sup>504</sup>. Il tipo di enunciazione che mostra in questo modo è ciò che Aristotele designa come λόγος ἀποφαντικός, il cui senso fenomenologico primario, cioè quello delotico, abbiamo chiarito nel precedente capitolo.

L'enunciazione viene infatti anche e per lo più intesa come *predicazione* nel senso della *determinazione* di un soggetto attraverso un predicato, oppure come *comunicazione* o *espressione*, in cui ciò che è inteso, nell'esempio di un enunciato del tipo 'la lavagna è nera', "non è né la semplice lavagna nel suo esser nera, quel che viene indicato, messo in evidenza, né l'esser nero, quel che viene predicato, ma l'esser nero della lavagna come qualcosa che viene detto, l'esser detto di quel che viene indicato e indicato nel modo della predicatione. Nel discorso parlato un'ἀπόφανσις è enunciazione contemporaneamente in tutt'e tre i significati"<sup>505</sup>, laddove però è il primo senso, quello delotico, che fonda e rende possibili gli altri. Pertanto, conclude Heidegger, "il

---

<sup>504</sup> *Ibid.*

<sup>505</sup> Ivi, p. 90; a rimarcare la continuità platonico-aristotelica nell'interpretazione di Heidegger, è interessante dare uno sguardo alla sua analisi della polisemia del *logos* in Platone, secondo la quale il *logos* denoterebbe alternativamente: "1. λέγειν. 2. λεγόμενον, e precisamente questo significato di λεγόμενον, ciò che è detto, ha senso duplice: esso può indicare l'oggetto del discorso, quindi il contenuto, ma anche 3. l'esser-detto, l'essere espresso di questo contenuto (...) 4. λόγος equivale ad εἶδος. Questo significato dipende dal fatto che λόγος può significare λεγόμενον, ciò che è detto e precisamente – nella misura in cui λέγειν significa ἀποφαίνεσθαι, lasciar vedere – ciò che nel dire si lascia vedere dell'ente, l'aspetto che l'ente offre, come esso si mostra nel λόγος in quanto ἀποφαίνεσθαι. Pertanto il λόγος può spesso essere identificato con l'εἶδος, con l'idea. In un ulteriore significato abbiamo 5. una identificazione del λόγος con νοῦς, νοεῖν. Già sappiamo che il λόγος è il fenomeno che viene inteso come determinazione fondamentale dell'uomo: l'uomo in quanto vivente che parla. Ma nella misura in cui tale parlare è la modalità d'attuazione del vedere, del percepire, della αἴσθησις come del νοεῖν, il λόγος in quanto carattere fondamentale dell'essere dell'uomo diventa parimenti sostituito per l'altra determinazione della ζοή dell'uomo, cioè per il νοῦς. Per via di quest'intrico fenomenale accade che il λόγος venga tradotto con Ragione. Ma λόγος non significa ragione e non possiede in se stesso il senso νοεῖν, bensì può essere solo la modalità d'attuazione del percepire stesso. (...) 6. λόγος significa relazione (*Beziehung*). Questo significato risulta comprensibile sulla base del senso fondamentale del λέγειν. Λέγειν significa λέγειν τι κατὰ τινος: chiamare in causa qualcosa in quanto qualcosa, cioè in riferimento a qualcosa. Nel λέγειν risiede un riferirsi a, un riferirsi dell'uno all'altro; per questo λόγος significa anche qualcosa come relazione. Dal significato di chiamare in causa qualcosa in quanto qualcosa il termine λόγος riceve questo significato derivato: relazione. Da qui poi si chiarisce in che senso λόγος 7. significa ἀνάλογον, «corrispondente» (*ent-sprechend*), ciò che corrisponde, il corrispondere come un modo specifico dell'essere-riferito", id., *Platon: Sophistes*, cit., pp. 201-202; a tal proposito Le Moli, che inspiegabilmente non riporta il fondamentale quinto punto del testo heideggeriano, in cui, come ora sappiamo, si insiste sulla essenziale connessione-distinzione tra il logos e gli atti intuitivi categoriali dell'ideazione, osserva tuttavia: "Il significato 1) (λέγειν) qualifica il «parlare» come «atto» (l'«azione» espressa da un verbo); i significati 2) e 3) esprimono l'aspetto per cui il λόγος possiede un contenuto determinato (λεγόμενον); il significato 4) indica il fatto che ciò che viene detto nel λόγος esprime l'«aspetto» dell'ente di cui si parla, porta cioè quest'ultimo ad «evidenza», mentre i significati 6) e 7) ne introducono il senso *relazionale*, per cui nel λόγος c'è un *rapporto*: a) tra l'atto del «parlare» e il «contenuto» del discorso e b) *intrinseco* all'«oggetto del discorso» stesso nella misura in cui esso è determinato *nel* discorso, ovvero è «chiamato in causa» (*angesprochen*) *in quanto* qualcosa, cioè «disvelato» in quanto tale. «Funzione disvelante» («delotica»), «intenzionalità» e «relazionalità» sono in questo senso, per Heidegger, i caratteri fondamentali della concezione platonica del λόγος", A. Le Moli, *Heidegger e Platone. Essere, relazione, differenza*, Milano, 2002, p. 33; si vede chiaramente come a tali raggruppamenti fondamentali dei diversi sensi del logos corrispondano i tre sensi dell'asserzione poc'anzi delucidati: la "funzione disvelante" primaria (apofantico-delotica) del discorso, l'"intenzionalità" e "relazionalità" del discorso come *predicazione determinante* qualcosa in quanto qualcosa, e quella *comunicativo-espressiva* – che Le Moli vede e tuttavia non enumera – espressa nei significati 1) e 3); sull'interpretazione heideggeriana del logos nel *Sofista* si veda anche J.F. Courtine, *L'interpretazione del λόγος e la teoria della proposizione nel Sofista*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Genova, 2006, pp. 189-210; più in generale su Heidegger e Platone si vedano anche M. J. Brach, *Heidegger-Platon. Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des Sophistes*, Würzburg, 1996; P. Ciccarelli, *Il Platone di Heidegger. Dalla «differenza ontologica» alla «svolta»*, Bologna, 2002.

movimento fondamentale non è quello che va dalla lingua al discorso, ma quello che va dal discorso alla lingua. (...) Il discorso dev'essere riportato allo scoprimento per essere afferrabile come ἀπόφανσις. La proposizione non è ciò in cui la verità è resa possibile, ma al contrario, la proposizione è possibile solo nella verità, quando si sia scorto il fenomeno che i Greci intesero come verità e che Aristotele per primo ha afferrato in modo concettualmente acuto. La proposizione non è il luogo della verità, ma la verità è il luogo della proposizione”<sup>506</sup>. Bisogna dunque chiarire quale sia la struttura del *logos* apofantico perché ad esso spetti *costitutivamente* la possibilità dell'essere vero o falso. Ebbene, “l'enunciazione – prosegue Heidegger prendendo ora il problema a partire dalla possibilità del falso – può essere vera, scoprire, solo perché essa può anche coprire, ossia perché come tale si muove *a priori* nell'«in quanto»”<sup>507</sup>.

È dunque nella struttura “in quanto” del *logos* che bisogna guardare per comprendere, a partire dalla possibilità del falso, anche quella dell'essere vero, e poiché, come abbiamo visto, il *logos* apofantico – a differenza dell'atto, pure linguistico, dell'ὀνομάζειν, del nominare, atto monoradiale per la fenomenologia – è sempre un λέγειν τι κατὰ τινος, un “chiamare qualcosa in quanto qualcosa”, che mette quindi qualcosa insieme a qualcos'altro, Heidegger si rivolge ora al concetto aristotelico di *synthesis*, al quale tradizionalmente ci si riferisce per denotare la verità come atto sintetico, appunto: “Aristotele dice: τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί (*De anima*, 6, 430 b 1). Il coprimento infatti è (in quanto tale) sempre un «mettere insieme». Dice inoltre: ὁ δὲ ψεῦδος λόγος οὐθενός ἐστιν ἀπλῶς λόγος (*Met.* Δ 29, 1024 b 31); il discorso coprente, quando è, non è mai discorso che non metta insieme qualcosa intorno a qualcosa. Dunque, quando c'è coprimento, c'è necessariamente nella struttura dell'enunciazione anche un «mettere insieme»”<sup>508</sup>.

Ma, evidentemente, anche la verità deve, per poter essere tale, mettere insieme qualcosa a qualcos'altro, onde si vede subito come il carattere sintetico non sia prerogativa esclusiva della verità, ma possa appartenere altrettanto originariamente alla falsità, per cui “la sintesi è quindi il fondamento della falsità e della verità, ossia di quella verità al cui posto può esserci la falsità, vale a dire, la verità dell'enunciazione”<sup>509</sup>. Si tratta dunque di comprendere meglio di quanto sia stato fatto tradizionalmente il senso aristotelico della sintesi. Poco oltre nel *De anima* Aristotele afferma infatti: “Ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσις φάναι πάντα (430 b 3): adesso però si può anche definire tutto un separare, ogni sintesi è cioè una διαίρεσις e viceversa, ogni collegare un separare e ogni separare un collegare. Cosicché Aristotele in un passo decisivo, dove il λόγος come *enunciazione* costituisce il tema vero e proprio, può raccogliere le determinazioni incontrate fino a quel punto e dire: περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρειν ἐστι τὸ ψεῦδος τε καὶ τὸ ἀληθές (*De interpretazione*,

<sup>506</sup> M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 90.

<sup>507</sup> Ivi, p. 91.

<sup>508</sup> *Ibid.*

<sup>509</sup> *Ibid.*



1, 16a 12): il coprimento altrettanto quanto lo scoprimento avviene (sempre) nell'ambito del mettere insieme e del separare"<sup>510</sup>.

Si smentisce così, almeno nel suo richiamo ad Aristotele, la tradizionale concezione della verità come fondata nella sintesi, e quindi anche del giudizio – di cui nel corso di questo lavoro abbiamo incontrato pressappoco tutte le varianti moderne – come di un atto *collegante* rappresentazioni (si pensi per esempio a Rickert e Windelband). Se infatti all'enunciato appartiene costitutivamente la tensione tra il vero ed il falso, altrettanto costitutivamente deve appartenergli l'unità del carattere sintetico-diairetico, come era già emerso nel precedente capitolo a proposito del doppio movimento proprio degli atti della sintesi<sup>511</sup>.

Diversamente, si identifica solitamente la verità con il giudizio positivo (preteso sintetico), per esempio 'la lavagna è nera', e la falsità con quello negativo (preteso diairetico) 'la lavagna non è nera', la negazione cioè, separerebbe la lavagna dall'esser nero e produrrebbe pertanto un'enunciazione falsa. Nel primo caso Aristotele parla di *kataphasis*, termine che viene infatti tradotto con 'affermazione', mentre nel secondo dice *apophasis*, tradotto con 'negazione'. Le connessioni sarebbero dunque 'sintetico-scoprente-affermativo' (*synthesis-alethes-kataphasis*) e 'diairetico-coprente-negativo' (*diairesis-pseudos-apophasis*).

Ma, sostiene Heidegger, si vede come "una cosa di questo genere non è seriamente sostenibile; basterebbe allora eliminare tutte le enunciazioni negative per dire sempre la verità. In altri termini, ci sono anche enunciazioni negative che sono vere (scoprenti) e enunciazioni affermative che coprono; per esempio, «questa lavagna è grigia» è un'attribuzione (affermazione) e tuttavia copre. E l'enunciazione «la lavagna non è grigia» è una negazione, una sottrazione e tuttavia è vera, scoprente"<sup>512</sup>.

È chiaro, quindi, che un'enunciazione può essere vera o falsa, affermativa o negativa che sia. Non solo, ma dal precedente passo aristotelico (*De anima*, 430 b 3) si evince che la medesima proposizione, sia essa affermativa o negativa, può essere considerata tanto sintetica quanto diairetica, tanto collegante quanto disgiungente, cioè che, "in altri termini, sintetico-diairetico è una struttura dell'enunciazione come tale, posta cioè in ogni enunciazione, quindi sempre *precedente* l'affermazione e la negazione, precedente l'attribuzione e la sottrazione, precedente in maniera immediata. (...) Ma questo significa che collegamento e separazione precedono attribuzione e sottrazione come condizioni della loro possibilità e come condizioni della possibilità di coprimento

---

<sup>510</sup> *Ibid.*

<sup>511</sup> Si veda quanto alla nota 149 del precedente capitolo, ma più in generale cfr. M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit. pp. 79-83.

<sup>512</sup> *Ivi*, p. 93.

e scoprimento”<sup>513</sup>. Secondo Heidegger, che in effetti abbiamo visto essere dalla prima ora, con Husserl, sostenitore della separazione tra logica e grammatica, tale groviglio di equivoci nasce dal tradizionale orientamento della logica alla proposizione espressa, “ma uno sguardo più attento vede già qui che lo schema σύνθεσις-διαίρεσις non è applicabile neanche alla forma linguistica”<sup>514</sup>.

Che cosa distingue realmente, infatti, una proposizione affermativa da una negativa? Il ‘non’ della negazione separa davvero gli elementi di una proposizione rispetto ad una affermativa? Evidentemente una tesi del genere è insostenibile, per cui va disconnessa anche l’identità tra attribuzione e negazione da un lato, e collegamento e separazione dall’altro, identificazione che ha determinato uno stallo nell’interrogazione sulle condizioni di possibilità della verità e falsità del *logos*, da Aristotele – che pure rappresenta per Heidegger il picco di tale riflessione – fino a Kant<sup>515</sup>. Ci troviamo qui, sostiene Heidegger, ancora dinanzi al problema del *Sofista* platonico circa ciò che renda possibile la *koinonia* di una molteplicità di parole, ciò che Platone indica nell’essenza del *logos* in quanto *logos tinos*, discorso su qualcosa in quanto qualcosa. Bisogna dunque analizzare tale struttura ‘compositivo-disgiuntiva’ del *logos*, con la consapevolezza, tuttavia, che nemmeno le analisi aristoteliche giungono a vedere il fenomeno della verità nella sua essenza ontologica ultima, cioè il suo radicamento nella significatività del mondo in cui l’esserci innanzitutto *vive* e alla quale anche qui, come nei *Prolegomeni*, Heidegger dedica le prime pagine davvero significative quanto a sviluppo dell’elaborazione concettuale<sup>516</sup>. E dunque, la sintesi non è necessariamente per Aristotele la forma esclusiva dell’asserzione vera. Heidegger riporta infatti un passo da *Metafisica* Γ 7, 1011 b 26: τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές. Heidegger traduce: “«Giacché il discorrente far-vedere l’essente come

<sup>513</sup> Ivi, pp. 93-94. Quest’ultima affermazione, che potrebbe risultare difficilmente comprensibile, risulta chiara alla luce delle già richiamate considerazioni dei *Prolegomeni*. Tuttavia, sarà forse necessario riportarne qui un passaggio, chiarificatore della questione: “L’aspetto primario non è anzitutto l’estrapolazione prima del q, poi di S come il tutto, e infine l’unione di entrambi, in modo che il rapporto dello stato di cose venga costruito insieme da elementi dati in precedenza, ma viceversa: l’aspetto primario è il rapporto stesso, per mezzo del quale gli elementi del rapporto diventano espliciti in quanto tali. Più precisamente bisogna osservare che la direzione del rilevamento dello stato di cose (...) non è l’unica possibile. In questo rilevamento si parte da q e si procede verso S, cioè dalla parte al tutto; ma si può anche andare in senso inverso, cioè dal semplice coglimento del tutto alla parte, ossia che non solo si può dire che q si trova in S, ma anche viceversa che S ha in sé q. E’ presente insomma una relazione che è coglibile in due direzioni. Questa doppia direzione coappartiene al senso di una struttura dello stato di cose come tale”, M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 80; è chiaro, quindi, che se si considera l’attribuzione ad S di q, si procede in modo sintetico, mentre se si enuclea q da S il procedimento è diairetico, ed entrambi sono ugualmente possibili.

<sup>514</sup> Id., *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 94.

<sup>515</sup> “Lo stesso Aristotele, se si prescinde da un’indicazione essenziale ma di nuovo troppo indeterminata, non mostra la direzione. Egli e i Greci (e la tradizione successiva), in realtà, hanno trascurato l’indagine su questo fenomeno strutturale. Collegamento e separazione sono le strutture con cui l’enunciazione, il giudizio, sono spiegati come qualcosa di ultimo, e in questa tradizione è poi confluita, disgraziatamente, quella dei giudizi analitici e sintetici, cosicché la confusione è enorme e nella scienza della logica, apparentemente compiuta e sicura, in realtà non c’è nulla che sia stato chiarito”, ivi, p. 95.

<sup>516</sup> La verità, afferma infatti Heidegger, “è, posto che sia possibile dire così, la relazione dell’esserci come esserci con il suo stesso mondo, l’apertura al mondo propria dell’esserci, il cui essere per il mondo, che si apre in e con questo essere per esso, è scoperto. Aristotele non ha certamente scorto questo fenomeno, per lo meno non nella costituzione ontologica che gli è propria; altrettanto poco, però, egli ha inventato una teoria della verità come copia (...)”, ivi, p. 110.

non essere e il non-essente come essere è coprimonto, ma il far-vedere l'essente come essere e il non-essente come non-essere è scoprimento»<sup>517</sup>.

Di qui risulta la valenza ontologica della concezione aristotelica della verità, alla quale siamo ora preparati dalle analisi circa il senso ontologico della fenomenologia. L'asserzione non ha innanzitutto a che fare con rappresentazioni, né Aristotele ha mai pensato a qualcosa come una copia dell'ente nella coscienza sotto forma di rappresentazione, poiché, diversamente, "la dichiarazione è già contenuta, in base al suo senso, nell'ente stesso, e anche quando l'intorno-a-che del discorso dichiarativo non è presente in carne ed ossa, quando cioè è solo inteso, è, sempre secondo il senso dell'enunciare, inteso l'ente stesso e non una rappresentazione o un'immagine che concorderebbe con l'ente non semplicemente-presente"<sup>518</sup>. Intanto il *logos* può essere sintetico-diairetico, in quanto è l'ente stesso ad avere in sé struttura 'composita', ma per chiarire meglio questo punto prendiamo ancora in considerazione gli altri passi aristotelici riportati da Heidegger con la loro traduzione, come sempre fortemente interpretante. Sempre in *Metafisica* E 4, 1027 b 20-22 si legge: "Τὸ μὲν γὰρ ἀληθές τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ ἔχει τὴν δ'ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διηρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τοῦτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν. «Giacché lo scoprimento ha (in sé) l'attribuzione (di qualcosa a qualcosa) in riferimento a cose-già-semplimente-presenti-insieme ed ha la separazione in riferimento a cose-prese-nella-loro-contrapposizione, a cose-semplimente-presenti-nella-loro-contrapposizione, mentre il coprimonto consiste nel fatto che esso in rapporto a tale partizione, quella cioè del già-semplimente-presente-insieme e del semplicemente-presente-nella-contrapposizione, è rispettivamente l'opposto»"<sup>519</sup>. D'altra parte, di qui si evince che il falso in senso greco, in quanto "simulazione", consiste nel predicare qualcosa di qualcosa che in realtà è contrapposto, e nel separare ciò che in realtà si presenta come presente insieme.

In questo passaggio viene chiaramente in luce la valenza apofantica del *logos* e, contemporaneamente, il suo significato eminentemente ontologico, in senso greco, per cui essere vuol dire innanzitutto presenza, e il 'con-essere' del *leghein ti katá tinos* significa 'com-(semplice)presenza', se ci è consentita la formulazione. Infatti, commenta Heidegger, "la cosa semplicemente-presente viene indicata in quanto qualcosa, in modo che l'*in-quanto-che-cosa* con cui viene indicata la cosa semplicemente-presente «giaccia» (κείμενον-κεῖται) in questa stessa cosa semplicemente-presente; con ciò, *esso*, l'*intorno-a-che* dell'enunciazione, viene raccolto in quanto giacente-insieme"<sup>520</sup>.

---

<sup>517</sup> Ivi, pp. 109-110.

<sup>518</sup> Ivi, p. 110.

<sup>519</sup> Ivi, pp. 110-111.

<sup>520</sup> Ivi, p. 111.

Pertanto, una logica – o peggio una gnoseologia – considerata separatamente dall'ontologia o come priva di riferimento ontologico all'ente, è qualcosa che esorbita dall'orizzonte concettuale greco, il quale, nel suo orientamento al *logos*, ed in particolare al *logos* in quanto enunciato (in senso partecipiale), ha reso tuttavia possibile il coprimento del fenomeno originario della verità pure scoperto.

Poiché infatti, “nella misura in cui la sintesi è struttura del λόγος inteso come comportamento dell'indicare, l'ὄν e la sua struttura sono interpretati a partire dal λόγος e dalla sua struttura; la struttura dell'essere è caratterizzata come «logica» nel senso stretto del termine, quindi non nel senso di un'ontologia dell'ente, ma in quello di una logica dell'ente. (...) Σύνθεσις non è solo la struttura del λόγος, ma anche dell'intorno-a-che in quanto tale, nella misura in cui esso è e dev'essere ente in generale nel senso del vero”<sup>521</sup>. Ma è ancora un altro il luogo al quale ci si richiama tradizionalmente per attribuire ad Aristotele un concetto ingenuo – cioè appunto non o pre-critico – di verità, ed è un celebre passo del *De interpretazione* (I, 16 a 3-8): Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ· καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρῶτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά.

Così traduce Heidegger: “«Ora però ci sono le emissioni di voce, le parole, tali che in esse è reso noto quel che avviene nel comportamento dell'anima (percepire – considerare). E le lettere scritte, tali che in esse sono rese note le parole. E ora, come i segni scritti non sono gli stessi per tutti gli uomini (quelli degli Egizi sono diversi da quelli dei Greci), così anche i suoni (le forme dell'emissione di voce) non sono gli stessi. Ciò di cui tuttavia queste emissioni di voce, questi vocaboli in prima linea (propriamente) sono segni, ossia ciò cui essi in quanto vocaboli danno voce, ciò per cui essi in quanto vocaboli sono parole, questo in quanto identico è ciò che tutti incontrano, in quanto inteso, in quanto appreso, è anzi ciò di cui quel che è inteso e compreso, i significati, è assimilazione, l'ente stesso con cui abbiamo a che fare, πράγματα, con cui si intende comunque già qualcosa che sin dall'inizio è identico a se stesso»”<sup>522</sup>.

<sup>521</sup> *Ibid.*; e poco oltre Heidegger precisa: “La σύνθεσις, come condizione della possibilità dell'esser-falso e soprattutto di un corrispondente esser-vero, è un concetto cangiante, ora logico, ora ontologico, anzi, per lo più le due cose insieme, o, più precisamente, né l'una né l'altra. È questo lo stadio caratteristico tanto della filosofia aristotelica quanto di quella platonica. (...) Uno dei meriti immortali di Platone è quello di aver mostrato come anche l'errore e la falsità siano; questo gli fu possibile solo perché pose il problema dell'essere su basi nuove. Tuttavia, egli non ha trovato una risposta che dicesse che cosa sia questo essere falso e come esso sia possibile, come non l'ha trovata Aristotele, che si spinse oltre sul terreno del lavoro platonico. Aristotele mostra come vi sia nell'ente stesso e nel suo possibile modo d'essere una condizione di possibilità della falsità. Una scoperta che in seguito ed attualmente è caduta nella più completa dimenticanza, poiché il problema stesso della verità non è più compreso. Noi riteniamo che l'illusione e l'errore siano qualcosa di soggettivo, che abbiano origine nel pensiero che viola leggi e simili”, *ivi*, p. 113.

<sup>522</sup> *Ivi*, p. 112.

Heidegger mostra come i fraintendimenti si annidino già nella traduzione corrente dei termini principali di tale cruciale passaggio. Se infatti si intende ὁμοίωμα come immagine o copia, e παθήματα come stati di coscienza o rappresentazioni, si può intendere la parte finale del brano nel senso che “nell’anima vi sono stati dell’anima stessa, l’elemento psichico, come immagini di cose che non sono nell’anima”<sup>523</sup>.

Ma i παθήματα non sono i πάθη, “stati”, bensì indicano l’“affezione in senso ampio”<sup>524</sup> – così come in senso ampio Heidegger aveva inteso, con Husserl, la percezione –, mentre “ὁμοιώματα vuol dire quel che è stato assimilato, che ὁμοίως ἔχει, che in quanto si fa incontro è eguale all’ente stesso”<sup>525</sup>. Bisogna però precisare che vero e falso comportano sempre due aspetti: da un lato essi costituiscono un “carattere dell’ente stesso (in particolare del mondo)”, nel quale si fondano, cioè l’“essere-scoperto” dell’ente in quanto qualcosa; dall’altro verità e falsità designano il comportamento – scoprente o coprente – dell’esserci, laddove “questo comportamento stesso e l’esserci come tale sono [a loro volta] di per sé scoperti. Il fenomeno dello scoprimento ha molteplici «aspetti» essenziali”<sup>526</sup>.

Al fine di penetrare più a fondo il fenomeno ontologico della verità, nonché il fondamento del suo carattere ‘intuitivo’, alla base, come si è visto, di tutta la tradizione filosofica, Heidegger passa quindi ad analizzare brani di *Met. Θ* 10. In polemica con le interpretazioni di Jaeger, Schwegler e Ross, i quali consideravano il libro IX della *Metafisica* spurio o incoerente con il complesso dell’opera, Heidegger, in accordo con Bonitz, Tommaso e Suarez<sup>527</sup>, ritiene invece che proprio in tale libro sia da trovare l’essenziale connessione tra il problema dell’essere e quello della verità, e che il libro sia dunque da considerare assolutamente autentico, anzi, addirittura “la comprensione dell’ontologia greca e con essa del problema della verità dipende dalla possibilità dell’accesso a questo capitolo”<sup>528</sup>.

---

<sup>523</sup> *Ibid.*

<sup>524</sup> *Ibid.*

<sup>525</sup> *Ibid.*

<sup>526</sup> *Ivi*, p. 114.

<sup>527</sup> “La metafisica di Cartesio e quelle di Spinoza, Leibniz, Wolff, Kant, Hegel nascono dalle *Disputationes Metaphysicae* del gesuita e tomista spagnolo Suarez; grazie alla sua meditazione, la problematica e la concettualità ontologiche sono entrate nell’epoca moderna (egli stesso – Tommaso e quindi Aristotele)”, *ivi*, p. 116.

<sup>528</sup> *Ivi*, p. 117; riportiamo qui di seguito la traduzione heideggeriana dei brani in questione, divisi in due sezioni, per consentire di seguirne più agevolmente l’interpretazione: “1051 a 34 - b 6: «Poiché l’ente e il non-ente sono compresi (s’intende, nel loro essere) sia in riferimento alle forme delle categorie, sia in riferimento alla possibilità (non-presenza nel senso di qualcosa che non è ancora presente) e alla realtà (pura e semplice presenza) dell’ente inteso nelle categorie o del non-ente (vale a dire il suo contrario), quando però sia compreso l’ente nel senso più proprio, scoprimento e coprimiento... b 5: sorge così la domanda quando sia o non sia quel che noi chiamiamo ‘scoperto’ e ‘coperto’. Bisogna infatti ricercare quel che intendiamo dire con questi termini». Proposizione intermedia b 2-5: «L’essere più proprio dell’ente poggia infatti per quanto riguarda l’ente stesso sullo stare-(già)-insieme e sullo stare-diviso, cosicché scopre chi prende (ha - «ha» presente) ciò che sta diviso nel suo star diviso, ciò che sta insieme nel suo star insieme. Mentre copre chi nell’in-quanto-qualcosa in cui prende l’ente si riferisce all’ente nella maniera opposta». b 6-9: «Infatti, tu non sei bianco per il fatto che noi scoprendo ti vediamo in quanto bianco nel tuo essere presente, ma per il fatto che il tuo esser presente è in quanto bianco, ci comportiamo cioè in maniera scoprente quando facciamo vedere nel discorso questo esser presente». b 9-13: «Se ora, quindi, qualcosa dell’ente sta sempre insieme e (nel suo essere) non c’è la

Già dalla semplice lettura dei passi aristotelici nella traduzione heideggeriana si sarà compreso, sulla scorta di quanto visto nel precedente capitolo, quali sono i principali risultati cui l'interpretazione tende. Ma vediamo in dettaglio l'analisi di Heidegger. Tema del libro è precisamente la connessione dei significati dell'essere – *ousia*, *dynamis* e *energheia*, *aletheia* –, ed è proprio a causa dell'incomprensione di tale connessione che si sono determinate le erranee interpretazioni poc'anzi richiamate, basate sulla convinzione che la tematica della verità sia incongruente col tema dominante del libro X, cioè quello della potenza e dell'atto, mentre la lettura heideggeriana mira precisamente a “mostrare come solo attraverso la caratterizzazione dell'essere a partire dall'ἀληθείς l'essere pervenga alla sua piena e propria determinazione e come in questo

---

possibilità che la si prenda separatamente, mentre allo stesso modo qualche altro ente sa sempre diviso e non c'è nessuna possibilità che lo unisca, ci sono però enti che ammettono i due casi contrari, che possono stare e non stare insieme – (in quest'ultimo caso, bisogna allora rilevare che) l'essere indica lo stare-insieme (compresenza) e l'unità, mentre il non-essere il non-stare-insieme (non-compresenza) e molteplicità». b 13-17: «Nell'ambito e sulla base dell'ente che può stare insieme e stare diviso, la medesima opinione relativa a qualcosa in quanto qualcosa e la medesima indicazione enunciativa di qualcosa in quanto qualcosa diventano ora coprenti e scoprenti, e l'enunciazione stessa ora può scoprire, ora coprire; nell'ambito, però, di quel che non ha la possibilità di essere diverso da com'è, l'enunciazione non diventa ora scoprente, ora coprente, ma l'identico è sempre scoprente o sempre coprente». II. b 17-22: «Ma relativamente alle cose cui manca ogni composizione (ἀσύνθετα) (e quindi anche l'unità della composizione) che cosa indica qui l'essere o il non-essere e l'essere scoperto e coperto? Non essendoci (qui) nulla che possa essere messo insieme, non si può parlare di essere quando qualcosa sta insieme e di non-essere quando qualcosa non sta insieme, come invece accade, lo stare-insieme, per esempio, per il bianco in rapporto al legno e per l'incommensurabile in rapporto alla diagonale. Così, inoltre, anche qui scoprimento e coprimento non avverranno nello stesso senso in cui avvengono in quel caso». b 22-33: «Piuttosto, l'esser-scoperto relativamente alle cose in cui non c'è composizione (ἀσύνθετα) è altrettanto poco lo stesso quanto lo è l'essere, mentre l'esser-scoperto o coperto indica piuttosto il toccare e il considerare la cosa non-nascosta (giacché l'attribuire qualcosa a qualcosa e il semplice interpellare qualcosa non indicano la stessa cosa), ma il non-percepire dice altrettanto quanto non-toccare. Non è possibile, infatti, sbagliarsi nell'ambito dello scoprimento del puro che-cosa in se stesso, se non quando lo guardo cada su qualcosa che è presente insieme ad esso pur non appartenendogli. La stessa situazione si ha anche relativamente a ciò che è in se stesso presente, a ciò cui manca ogni composizione; qui non c'è alcuna possibilità di sbagliarsi. Anche tutte queste cose presenti nel modo di cose semplicemente e costantemente già presenti non sono qualcosa nel modo di un 'non ancora' e di un 'subito prima di'; se fossero così, allora dovrebbero esse stesse nascere e perire, ora però l'essere né nasce né muore, perché altrimenti dovrebbe nascere da qualcosa (da un ente, l'essere nascerebbe da un ente). Tutto quel che palesemente è essere in se stesso ed è semplicemente già sempre presente, su questo non c'è confusione, ma solo un percepire o un non-percepire. In questo campo, si cerca piuttosto *che cosa* una cosa sempre sia, ma non se essa sia fatta così oppure no (se sia o non sia una certa cosa)». b 33-35: «Dunque, l'essere nel senso dello scoprimento e il non-essere nel senso del coprimento sono una sola cosa, unità dell'*insieme*. Scoprimento: quando le cose stanno *insieme*; coprimento: quando non stanno *insieme*. Ma quest'unità è possibile solo quando l'essere dell'ente stesso è così (determinato cioè dalla σύνθεσις)». 1052 a 1-4: «Quando però non è così (l'essere dell'ente determinato dall'*insieme*), allora allo scoprimento non appartiene neanche l'unità dell'*insieme* (non il διανοεῖν, 'in quanto' proprio del determinare), allora lo scoprimento è semplicemente il percepire l'ente e il coprimento non esiste affatto, come non esiste confusione, ma solo non-percezione, quest'ultima per da intendersi non come cecità. La cecità è qualcosa cui nel campo della percezione (il cogliere e il determinare pensanti) corrisponderebbe la mancanza della possibilità del percepire. (Qui si è invece nell'ambito dell'ἄγνοια; si resta nel νοεῖν in quanto διανοεῖν)». a 4-11: «Ma è anche palese che nel campo di quel che non muta, non ci si può sbagliare relativamente al 'quando' (al tempo), se sin dall'inizio lo si è inteso e compreso nella sua immutabilità. Per esempio, se qualcuno ritiene che il triangolo non muti quanto alla sua essenza, allora non penserà che in un dato tempo la somma dei suoi angoli interni sia uguale a due retti e in un altro tempo no, giacché in questo caso il triangolo dovrebbe mutare. Il senso di questa enunciazione può invece essere solo seguente: qualcosa è il possibile in-quanto-che-cosa per qualcosa, mentre non lo è per qualcos'altro, per esempio nessun numero pari è numero primo; alcuni numeri lo sono, altri no. Ma per quanto riguarda quel che in base al numero è solo un'unica cosa (sempre identica a quel che essa è), non esiste neppure questa possibilità della suddetta enunciazione. Non è infatti possibile ritenere che alcuni numeri consentano un certo in-quanto-che-cosa, alcuni invece no (non esiste infatti un 'alcuni'), ma semplicemente o si scoprirà o si coprirà, in quanto l'ente non muta, ma si comporta sempre come esso è», ivi, pp. 117-119.

modo sia raggiunto il più alto grado nell'osservazione dell'essere, e come quindi questo capitolo costituisca una necessaria conclusione tematica”<sup>529</sup>.

Heidegger trova il passaggio conclusivo il più rivelativo della questione ontologica, poiché esso approccia infatti il problema della verità a partire da ciò che rende ogni ente quell'ente che è, il suo essere – “questa oscillazione è caratteristica”<sup>530</sup>, aggiunge. Sorge però a questo punto una difficoltà, e cioè quella di comprendere l'orientamento alla verità ed al *logos* della questione dell'essere in quanto essenza, considerando che in senso greco “l'essere indica il «comporre» e l'unità (di tale comporre). Il non-essere indica il non-comporre e la molteplicità”<sup>531</sup>; e che, d'altra parte, l'essenza è precisamente ciò che non può essere diversamente da come è (ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν), ciò che è sempre come è (ἀεί ὄν) e che per di più determina l'ἐνδεχόμενον ἄλλως, cioè ciò che può essere di volta in volta molteplicità e composizione, oppure unità e non composizione. Dice infatti Heidegger: “Questa concezione rivolta agli ἀεί ὄντα è sufficiente nella misura in cui l'essenza stessa è un ἀεί ὄν. Al tempo stesso, però, questa caratterizzazione ontologica è insufficiente dal punto di vista dell'ἀληθές, perché l'essenza è qualcosa cui manca ogni composizione; il suo essere, quindi, fondamentalmente non può essere compreso per mezzo del comporre e dell'unità del comporre”<sup>532</sup>.

Qual è dunque il modo specifico di avere l'essenza e che cosa può dirci questo rispetto al problema della verità e della falsità del *logos* sintetico-diairetico? Se l'essenza è qualcosa di semplice, essa non potrà essere colta dalla struttura del *logos tinos*, dello scoprire che indica qualcosa in quanto qualcosa, ma sarà un puro *noein*, ciò che Aristotele designa nei brani riportati anche con le metafore del *thighein* o *phanai*, il “semplice toccare e interpellare”, cioè l'avere o non avere scoperto l'ente in questione senza poterlo mai determinare a partire da qualcos'altro, poiché, spiega Aristotele, “πᾶσαι εἰσὶν ἐνεργεία-οὐ δύναμει. Queste cose semplici, questi ultimi enti, da cui ogni ente trae la sua determinazione, sono semplicemente-presenti e non e mai non ancora presenti, non accade mai, quindi, che siano assenti”<sup>533</sup>.

Aristotele, infatti, identifica a volte tale modalità dello scoprimento con l'αἴσθησις<sup>534</sup>, il semplice percepire, il cui contrario è non il falso, ma la *agnoia*, il non percepire affatto,

---

<sup>529</sup> Ivi, p. 120.

<sup>530</sup> *Ibid.*

<sup>531</sup> *Ibid.*

<sup>532</sup> Ivi, pp. 120-121.

<sup>533</sup> Ivi, p. 123.

<sup>534</sup> Riconfermando il rapporto analogico tra l'intuizione sensibile e quella categoriale – e ciò conferma l'applicazione meticolosa del metodo fenomenologico all'interpretazione di Aristotele – Heidegger distingue qui anche terminologicamente tra il senso stretto, sensibile, di percezione, e quello ampio: “Pensare *a priori* questa cosa semplice [l'essenza] come se stessa e poi tentare ancora di determinarla a partire da qualcos'altro è già un fraintendimento di quel che si pensa. Se si tenta di determinare una cosa semplice a partire da quel che essa non è, in questo modo, al massimo, si copre quel che essa è. Se traiamo degli esempi dall'ambito della percezione sensibile [*Wahrnehmung*], dove Aristotele riconosce l'analogo nella semplice percezione [*Vernehmen*], ossia nel semplice vedere le qualità, per esempio

l'«ignoranza». Risulta ormai chiaro come Heidegger attribuisca ad Aristotele lo stesso concetto fenomenologico di percezione in senso ampio, fondato sull'analogia tra l'intuire sensibile e quello categoriale, del quale ultimo fanno parte, come si ricorderà, anche gli atti dell'ideazione, i quali donano appunto l'essenza<sup>535</sup>.

Ciò implica sempre più manifestamente che “la risposta al problema della verità (scoprimento) si addossa il compito di rispondere al problema dell'essere, e questo in un chiarimento in cui ci si interroga sul vero e proprio essere. Detto rozzamente: si determina l'essere «per mezzo» del pensiero, posti entrambi come identici”<sup>536</sup>.

---

i colori, allora bisogna dire che se per esempio mettessi in luce, nella dialettica più esagerata che si possa immaginare, i rapporti che i colori puri hanno tra di loro non arriverei mai a cogliere i colori. (...) Il contrario, quindi, del percepire una cosa semplice resta solo il non percepirla, il che non può mai essere coprente ritenere-per di una supposizione, in cui ci sarebbe già sempre un «ritenerlo-per». Ma questa non-percezione non significa che non si abbiano possibilità di percezione”, ivi, p. 124

<sup>535</sup> La mancanza di chiarezza circa la reale struttura della percezione – cioè la sua identificazione con la percezione sensibile *tout-court* e il disconoscimento della struttura ‘graduata’ e perciò non immediata degli atti intuitivi categoriali che sulla percezione si fondano – così come Heidegger la mutua dalla fenomenologia, ci sembra fonte di equivoci ed errori nell'intendimento del senso della lettura heideggeriana di Aristotele; Franco Chiereghin, ad esempio, sostiene che “Heidegger suggerisce di intendere l'atto dell'intelligenza, che non può mai coprire e che è sempre vero, come affine all'ἄσθησις per l'aspetto per cui questa discrimina i sensibili che le sono propri e non può rendere accessibili altro che quelli: il vedere scopre sempre colori, l'udito sempre suoni. Ma si è con quest'indicazione liberato da ogni equivoco l'accostamento dell'atto dell'intelligenza al toccare? Che significato può avere un toccare cui non inerisce alcuna passività? Se, come talora vien fatto, si dà per scontato un uso metaforico in Aristotele di θιγγῆν e lo si traduce con «intuizione», che significato ha il ricorso all'intuizione per connotare l'attingimento dell'essere nel senso d'incondizionatamente vero? Se all'intuizione è costitutiva la nota dell'immediatezza [corsivo nostro] non si apre forse per la razionalità una pericolosa falla?”, F. Chiereghin, *Essere e Verità. Note a «Logik. Die Frage nach der Wahrheit» di Martin Heidegger*, cit., pp. 100-101; e ancora, ci sembra che Chiereghin veda una frattura tra i momenti dell'intuizione e dell'espressione che abbiamo invece visto Heidegger sforzarsi di comprendere in maniera unitaria e combattere il fraintendimento della fenomenologia come di un banale intuizionismo, pur facendo salvo il primato dell'intuizione sull'espressione che sulla prima si fonda. A tale questione Heidegger dedica non a caso l'intero corso del semestre estivo del 1920 (cfr. M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, in *Gesamtausgabe* LIX, Frankfurt a.M., 1993); scrive infatti Chiereghin più innanzi: “come si collocano l'atto dell'intelligenza, che è sempre vero e riguarda l'essenza, e l'atto dell'affermare e del negare, che è sempre vero o falso, riguardo ai diversi modi di predicare qualcosa di qualcosa esaminati nei *Topici*? Credo che la domanda, se pure può apparire grossolana rispetto ad una tradizione veneranda che separa nettamente analitica e dialettica, sia tuttavia preferibile di fronte al rischio di ridurre il νοῦς, che «intuisce» i principi e le «cose poste» per la dimostrazione scientifica, a qualcosa di assolutamente inerme dal punto di vista razionale: a qualcosa, cioè, che congiunge in sé il sublime dell'abitare presso ciò che è sempre vero con l'infimo del θιγγάνειν e di un φάναι, il quale ultimo se deve essere mantenuto immune dal contatto con la struttura del predicare qualcosa di qualcosa, si dovrebbe forse ridurre a «dire» semplici vocaboli”, F. Chiereghin, *Essere e Verità. Note a «Logik. Die Frage nach der Wahrheit» di Martin Heidegger*, cit., p. 116.

<sup>536</sup> M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 122; con ciò Heidegger chiarisce nuovamente, a se stesso innanzitutto, il problema del significato molteplice dell'essere in Aristotele, restando fedele all'assunto brentano per cui il significato fondamentale è quello dell'essere in quanto *ousia*, che Heidegger rilegge, come noto, nel senso della presenza, sul fondamento della quale anche l'essere come vero assume il suo senso autentico, secondo la connessione che stiamo delucidando. Heidegger rileva infatti nel concetto aristotelico di verità una fondamentale ambiguità, in quanto, dopo aver definito l'*ousia* “essere autentico” (ὄν κυρίως), Aristotele definisce l'essere in quanto vero come κυριώτατον, l'essere “più autentico” (*Met.* Θ 10, 1051 b 1). Ciò diviene comprensibile se si pone mente al fatto che “nella misura in cui l'essere è presenza, il semplice scoprire l'ente significa per così dire un'intensificazione del suo essere e della sua presenza; ora esso è presente in un senso autentico: prima lo era soltanto in modo inautentico, mentre adesso lo è in quanto è qualcosa di lì presente portato nell'immediato presente di colui che coglie”, id., *I concetti fondamentali della filosofia antica*, cit., p. 408 (trascrizione Mörchen); per un'analisi dettagliata di tale corso ci permettiamo di rimandare al nostro *I concetti fondamentali della filosofia antica di Martin Heidegger*, in «Archivio di storia della cultura», XVI (2003), pp. 95-127; nel corso sulla logica qui in analisi, Heidegger conferma poi quanto appena detto: “Aristotele dice: l'essere «è» l'essere-scoperto. Egli sostituisce l'essere-scoperto primariamente posto nel θιγγῆν con l'essere. In b 24 egli determina l'ἀληθές della cosa semplice per mezzo del θιγγῆν e in 1052 a 1, dove pone



Con ciò si chiarisce di rimando anche il fenomeno della possibilità del falso circa gli enti composti, riconoscibile ora come fondato sul semplice *noein*, poiché, “in qualche modo, devo già necessariamente avere l’intorno-a-che [dell’asserzione] per fallire in rapporto ad esso”<sup>537</sup>. La possibilità della falsità, e dunque della verità dell’asserzione, si fonda pertanto, anche in Aristotele, sul previo aver già scoperto l’ente nel percepire.

Ma, ancora, c’è una doppia “possibilità di simulazione” per gli enti che possono essere mostrati in quanto e a partire da qualcos’altro: ci sono enti la cui caratteristica è infatti quella di poter andare sempre insieme ad altre cose e sempre separati da certe altre, ed enti che possono o non possono stare insieme ad altri, a seconda dei casi. Per il primo tipo di ente “il mettere-insieme che fa vedere quel che è sempre separato – [e viceversa] – deve allora necessariamente coprire”<sup>538</sup>, nel caso dei secondi si danno ancora due possibilità del falso, e cioè una ontica, fondata sull’ente stesso, e una delotica, fondata sulla “relazione coprente”. La falsità ontica si ha, per esempio, quando l’ente di cui l’enunciazione predica l’essere insieme a qualcosa subisce un mutamento che modifica la medesima enunciazione da scoprente in coprente. La falsità delotica si ha invece quando l’enunciazione predica qualcosa di qualcosa cui essa può senz’altro inerire, ma non nel momento in cui detta enunciazione è espressa. Riassumendo, Heidegger individua tre condizioni strutturali della falsità, e dunque della verità:

1. La tendenza allo scoprimento di qualcosa, il preliminare pensare e possedere l’intorno-a-che.
2. Un far-vedere l’intorno-a-che partendo da un’altra cosa in questa relazione scoprente fondamentale in quanto retta e guidata da tale far-vedere, giacché solo in base a tale struttura esiste la possibilità del dare qualcosa in quanto qualcosa.
3. Questo far-vedere partendo da un’altra cosa è contemporaneamente fondato nella possibilità del comporsi di qualcosa con qualcos’altro<sup>539</sup>.

Ora, è chiaro che in tale connessione strutturale le tre condizioni non sono sullo stesso piano, ma si danno invece dei rapporti di fondazione. La seconda condizione, infatti, si fonda sulla terza, cioè a dire che solo in quanto si riferisce agli enti che hanno la possibilità del comporsi con qualcos’altro, il far-vedere in cui consiste il *logos* può esplicarsi secondo la sua struttura, che è

---

il problema dell’essere della cosa semplice, ricorre nuovamente allo schietto νοεῖν-θιγεῖν. L’essere-scoperto si incarica quindi di rispondere al problema dell’essere. Un carattere d’essere dell’ente, il carattere cioè di quel che è in maniera vera e propria, della cosa semplice, è determinato per mezzo dell’essere-scoperto”, M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 127.

<sup>537</sup> Ivi, p. 122.

<sup>538</sup> Ivi, p. 124.

<sup>539</sup> Ivi, p. 125.

quella di essere *leghein tì katà tinos*. Ma la seconda condizione – e dunque a sua volta la terza – si fondano sulla prima, cioè sul preliminare avere presente l'intorno-a-che dell'enunciazione. Ciò significa, ancora una volta, che la verità dell'asserzione – per Husserl come per Aristotele – è fondata, e fondata sulla disponibilità dell'ente resa possibile dall'intuizione.

È per questo motivo che Aristotele denomina il carattere d'essere degli enti caratterizzati da compresenza come ἔν, ciò che “indica una preliminare presenza, in cui la compresenza è possibile solo come modo. La terza condizione della falsità è quindi parimenti fondata su un fenomeno originario, su una presenza primaria”<sup>540</sup>. E tuttavia, precisa infine Heidegger a proposito della presenza in senso primario e del modo di averla, “il reggente aver-presente l'intorno-a-che, da parte sua, non è ancora una determinazione, ma un semplice possesso, dunque in qualche modo un θιγεῖν; giacché, dapprima, ogni cosa semplice è accessibile come tale nel θιγεῖν, il quale però non è solo via d'accesso alle cose semplici ma anche a quel che può essere posseduto nel modo delle cose semplici, ossia a quel che è irriducibile. Proprio nel modo dell'irriducibilità delle determinazioni è tematizzato sin dall'inizio l'intorno-a-che, e in questo modo sorretto come il terreno su cui il determinante possesso trova espressione”<sup>541</sup>.

## 2. La tesi di Kant “l'essere non è un predicato reale”.

Nell'intento di un avvicinamento in negativo alla più propria e positiva concezione heideggeriana della verità, intesa come inscindibile dalla *Seinsfrage*, intendiamo ora prendere in considerazione la celebre tesi di Kant sull'essere secondo la quale “l'essere non è un predicato reale”. In realtà essa era già emersa nel corso del primo capitolo, in cui abbiamo visto Husserl richiamarsi nelle *Ricerche Logiche* e Lask – seguito esplicitamente da Heidegger – farla propria interpretandola nel senso della distinzione, funzionale al progetto di una scienza autonoma della logica in quanto *filosofia della filosofia*, tra l'oggetto e l'oggettuale, dunque tra l'ente e l'essere, tale da aprire alla possibilità dell'ampliamento della sfera del categoriale dall'ambito ontico delle tradizionali categorie aristoteliche a quello propriamente logico della validità<sup>542</sup>.

Anche per quanto riguarda Kant è necessaria tuttavia una premessa. Negli ultimi anni marburghesi, infatti, gli sforzi decostruttivi heideggeriani si incentrano in maniera sempre crescente

---

<sup>540</sup> Ivi, p. 127.

<sup>541</sup> *Ibid.*

<sup>542</sup> Cfr. capitolo I, nota 81.

sul filosofo di Königsberg, nelle cui riflessioni sul tempo come “autoaffezione pura” – in particolar modo con la dottrina dello schematismo e della relativa facoltà dell’immaginazione, in cui si darebbe a vedere il tentativo kantiano di fornire, nel tempo, la “radice comune” dei “due ceppi della conoscenza” – Heidegger vede ora, anche oltre Aristotele<sup>543</sup> e pur con significative oscillazioni tra il *Kantbuch* e i testi precedenti, una maggiore affinità con le proprie analisi circa la costituzione temporale dell’esserci umano in quanto esistenza. Heidegger mostrerà infatti in insistenti analisi “quale dimensione dell’esistenza umana Kant avesse effettivamente scorto, seppur ritraendosi poi intimidito”<sup>544</sup>.

Heidegger si faceva così promotore di una interpretazione di Kant di tipo metafisico, in opposizione, ancora una volta, a quella neokantiana (in particolare marburghese), la quale, rimuovendo lo scoglio della cosa in sé, vedeva ormai nella prima critica soltanto una gnoseologia delle scienze fisico-matematiche, nonostante poi Heidegger riconoscesse “come proprio questa radicale unilateralità della Scuola di Marburgo sia stata molto più utile all’interpretazione di Kant, di quanto non lo siano tutti quei tentativi di mediazione, che non si preoccupano di stabilire fin

---

<sup>543</sup> Il movimento è chiaramente visibile nel passaggio dalla prima parte del corso sulla logica che abbiamo appena considerato, dedicato ad Aristotele, alla seconda, dedicata appunto a *La radicalizzazione della domanda: che cos’è la verità? Ripetizione dell’analisi della falsità in riferimento alla sua temporalità*, movimento intrapreso da Heidegger modificando il programma del corso annunciato e interrompendo l’interpretazione di Aristotele per passare a Kant, nel convincimento che il primo resti ancorato ad una concezione tradizionale e ‘fisicalista’ del tempo, e che “l’unico che abbia presagito qualcosa del nesso della comprensione dell’essere e dei caratteri d’essere con il tempo sia stato Kant” (M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, cit. p. 130), per cui “nell’età moderna Kant è tornato a essere il primo greco, sia pure soltanto per breve tempo”, id., *I concetti fondamentali della filosofia antica*, cit., p. 416; ancora in chiusura del corso del ‘27/28 interamente dedicato a Kant, Heidegger ricorda: “Quando, alcuni anni fa, ripresi nuovamente a studiare la *Critica* e la rilessi per così dire sullo sfondo della fenomenologia di Husserl, mi cadde la benda dagli occhi, e Kant divenne per me una conferma essenziale della giustezza del sentiero sul quale stavo cercando”, id., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt a.M., 1977, trad. it. di R. Cristin e A. Marini, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, Milano, 2002, p. 253; a tal proposito Pöggeler ha osservato: “Evidentemente Heidegger collegò la dottrina di Husserl della impressione, ritenzione e protensione in quanto momenti della coscienza interna del tempo, con l’idea che apprensione, riproduzione e ricognizione, in quanto momenti della kantiana capacità di immaginazione, corrispondessero alle estasi temporali di presente passato e futuro. La riformulazione di questa dottrina sulla terna «affettività-comprensione-articolazione» come struttura fondamentale dell’esserci, forniva una spiegazione della tesi che l’essere dell’ente esemplare ‘esserci’, fosse il tempo”, O. Pöggeler, *Heidegger e Husserl a confronto*, cit., p. 62; sul tema si veda anche V. Vasterling, *The Problem of Time: Heidegger’s Deconstructive Reading of Kant in Volume 21*, in T. Rockmore (a cura di), *Heidegger, German Idealism and Neo-Kantianism*, cit., pp. 85-102.

<sup>544</sup> M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, cit., p. 166; nel merito, l’arretramento di Kant di cui parla Heidegger, per cui il primo sarebbe stato ‘greco’ “soltanto per breve tempo” viene motivato con l’insistenza, da parte di Kant, nel restare legato al predominio del tutto tradizionale della logica sull’ontologia – e di una logica del tutto orientata sull’enunciato, come abbiamo appena visto in Aristotele: “Si può già intravedere quella caratteristica oscillazione che si mostra in Kant quando è chiamato ad esprimersi in modo univoco riguardo alla posizione della capacità d’immaginazione fra le facoltà. In un primo momento egli dice chiaramente: l’unità dell’appercezione trascendentale presuppone la sintesi della facoltà d’immaginazione, ossia si fonda in quest’ultima; ma subito dopo aggiunge: «o la implica». La prima possibilità è chiara, non si riesce però a dimostrare fenomenologicamente come l’immaginazione debba essere implicata o inclusa nell’appercezione trascendentale, o quanto meno Kant non lo dimostra. In effetti, per Kant l’aggiunta di questa restrizione significa solo un indietreggiare di fronte alla conseguenza di dover eliminare il primato dell’appercezione trascendentale, dell’intelletto e quindi il predominio, tanto infondato quanto tradizionale, della logica. Kant si fa scrupolo di sacrificare l’appercezione trascendentale alla facoltà trascendentale d’immaginazione. Nella seconda edizione della *Critica*, l’appercezione trascendentale verrà di nuovo e totalmente restaurata nella sua antica sovranità, nelle sue vesti di gancio supremo al quale tutta la filosofia trascendentale, tutta l’ontologia, dev’essere appesa”, ivi, p. 242.

dall'inizio la problematizzazione di fondo. Questa è un'ulteriore prova che una via sbagliata, ma radicale e percorsa con rigore scientifico, è incomparabilmente più fruttuosa per la ricerca di una dozzina di cosiddette mezze verità, nelle quali tutto quanto, cioè un bel niente, trova il suo buon diritto»<sup>545</sup>.

Sarebbe interessante e proficuo, per il tema specifico di questo studio, prendere dettagliatamente in considerazione l'interpretazione heideggeriana di Kant, ma anche rispetto a tale proposito dobbiamo in questa sede soprassedere. Tuttavia, come annunciato, ci soffermeremo più realisticamente sull'interpretazione della celebre tesi di Kant sull'essere che Heidegger fornisce nei *Problemi fondamentali della fenomenologia*, corso del semestre estivo del '27, considerato da Heidegger stesso «una nuova rielaborazione della terza sezione della prima parte di *Essere e Tempo*», in sostanza di quella sezione teoretica della sua opera maggiore che Heidegger non ha mai pubblicato unitamente alla parte storica»<sup>546</sup>.

Ciò al fine, da un lato, di verificare ulteriormente l'appropriazione heideggeriana del metodo fenomenologico e la sua applicazione alle interpretazioni kantiane, così come si è fatto per Aristotele; dall'altro, di far emergere ulteriormente i motivi d'insufficienza della concezione fenomenologico-husserliana della verità come identificazione mostrante fondata in ultima istanza sull'intuizione. Ebbene, la tesi kantiana è rinvenibile in due luoghi della sua opera, lo scritto del periodo precritico su *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* (1763), e nella Logica trascendentale della *Critica della ragion pura* (1781 e 1787).

Per comprendere la tesi kantiana è necessario, secondo Heidegger, chiarire l'uso terminologico kantiano del concetto di esistenza, che Kant designa con *Dasein*, termine col quale egli tradurrebbe il concetto scolastico di *existentia* ed in sostituzione del quale usa a volte anche quello di *Existenz*<sup>547</sup>. Tale concetto di *Dasein-Existenz*, ovvero ciò che oggi si designa comunemente in tedesco con *Wirklichkeit*, la realtà effettiva o semplicemente l'effettività, non va confuso con quello

---

<sup>545</sup> Ivi, p. 52; tale passaggio di tenore anti-filologico fa il paio con il riconoscimento, nel corso sul *Sofista*, a Natorp, deceduto poco prima, di aver stimolato, con il suo *Platos Ideenlehre*, una comprensione più radicale del pensiero platonico: «Questo libro [*La dottrina platonica delle idee*] ha influenzato in modo determinante gli studi platonici degli ultimi vent'anni. Ciò che contraddistingue quest'opera è il livello della comprensione filosofica al quale ambisce e che realizza con ineguagliata unilateralità (*Einseitigkeit*). Tale unilateralità non è intesa come un difetto, al contrario essa denota l'intensa forza di penetrazione del libro. Esso fornisce la precisa consapevolezza che il semplice padroneggiamento del materiale non è sufficiente per una comprensione autentica, e che quest'ultima non può essere realizzata per mezzo di notizie filosofiche correnti scelte a caso», id., *Sophistes*, cit., p. 1.

<sup>546</sup> C. Angelino, *Introduzione* a M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a.M., 1975, trad. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova, 1999, p. VII.

<sup>547</sup> Heidegger tiene inoltre a distinguere l'uso kantiano del termine e del concetto di esistenza dal suo, cosa che può essere d'aiuto nel tentativo di comprendere la sua esplicazione del concetto kantiano di esistenza: «L'uso che noi facciamo di questi vocaboli, invece, è ben diverso, e risulta fondato, come si mostrerà, sulla cosa stessa. Ciò che Kant chiama col nome di *Dasein* o di *Existenz* e ciò che la scolastica chiama *existentia*, noi lo designiamo con l'espressione «*esser-sussistente*» ovvero «*sussistenza*» («*Vorhandensein*» oder «*Vorhandenheit*»). Questo termine indica il modo d'essere delle cose della natura intese nel senso più esteso. (...) Husserl si ricollega, nella sua terminologia, a Kant ed usa perciò il concetto di esistenza (*Dasein*) nel senso del mero sussistere. Per noi, invece, il termine *Dasein* non designa come per Kant il modo d'essere delle cose della natura, non designa anzi alcun modo d'essere, ma indica un ente determinato, l'ente che noi stessi siamo, l'esserci dell'uomo», ivi, p. 25.

scolastico – che pure Kant utilizza – di *realitas* (*Realität*), pena il completo fraintendimento della tesi in questione. Come noto, la prova ontologica dell'esistenza di Dio, fornita da Anselmo di Canterbury e rifiutata da Tommaso sulla base dell'incapacità umana di determinare l'essenza di Dio, pretendeva inferire l'esistenza di Dio dal suo concetto, ed era perciò ritenuta da Kant dogmatica e metafisica<sup>548</sup>. Secondo Heidegger, tale prova può essere messa in forma di sillogismo nella maniera seguente:

Premessa maggiore: Dio è, stando al suo concetto, l'ente perfettissimo.

Premessa minore: al concetto di ente perfettissimo appartiene l'esistenza.

Conclusione: quindi Dio esiste<sup>549</sup>.

La strategia argomentativa della confutazione kantiana consiste nell'appuntarsi contro la premessa minore, non mettendo invece in questione la premessa maggiore e la conclusione che evidentemente Kant condivide. Pertanto, “la tesi kantiana, per cui l'essere, ovvero l'esistenza, non è un predicato reale, non significa soltanto: al concetto di ente perfettissimo potrebbe non appartenere l'esistenza, cioè noi non possiamo sapere se essa vi appartiene (Tommaso). La tesi kantiana va oltre. Essa dice qualcosa di più radicale: l'esistenza non appartiene affatto alle determinazioni di un concetto”<sup>550</sup>. Al fine di comprendere la tesi kantiana sull'essere, bisogna pertanto chiarire preliminarmente il concetto di esistenza – coincidente con quello di essere – che Kant con tutta evidenza presuppone.

Nell'*Unico argomento*, la cui prima delle quattro considerazioni tratta appunto “Dell'esistenza in generale”, Kant discute tre tesi: 1. “L'esistenza non è affatto predicato o determinazione di una qualche cosa”; 2. “L'esistenza è la posizione assoluta di una cosa e in ciò anche si distingue da ogni predicato che, in quanto tale, è posto sempre solo relativamente ad un'altra cosa”; 3. “Posso io dire che nell'esistenza vi sia più che nella semplice possibilità?”<sup>551</sup>. In quest'ultima questione – ricorda Heidegger – si “prende partito nei confronti di un'interpretazione del concetto di esistenza sostenuta all'epoca di Kant, l'interpretazione data da Wolff e dalla sua scuola, secondo la quale esistenza

---

<sup>548</sup> Su ciò si consumava, da parte di Heidegger, uno dei motivi – se non il principale – di polemica con l'interpretazione neokantiana del “problema della metafisica”, come infatti reciterà il titolo del più noto *Kantbuch*, poiché “la scienza filosofica che secondo Kant cerca di stabilire dogmaticamente qualcosa sull'ente movendo puramente da concetti è l'ontologia o, per dirla in maniera tradizionale, la metafisica. Perciò egli chiama questa prova, che muove dal concetto di Dio, «prova ontologica», dove «ontologica» significa «dogmatica», «metafisica». Kant stesso non nega la possibilità della metafisica, ma si pone anzi alla ricerca di una metafisica scientifica, di un'ontologia scientifica, e ne determina l'idea come sistema della filosofia trascendentale”, ivi, p. 27.

<sup>549</sup> Cfr. ivi, p. 29.

<sup>550</sup> *Ibid.*

<sup>551</sup> Cfr. *ibid.*

significa *complementum possibilitatis*, cioè che l'effettività, l'esistenza di una cosa è il completamento della sua possibilità"<sup>552</sup>.

Si vede bene come le tre questioni summenzionate riguardino problemi essenziali già emersi nella loro fondamentale connessione – dalla quale risulta, ancora una volta, l'impossibilità di una lettura puramente gnoseologica di Kant – durante l'interpretazione fenomenologica di Aristotele, e cioè: 1. il tema della predicazione e dunque dell'asserzione e del giudizio; 2. il concetto kantiano di posizione – che, vedremo, Heidegger interpreta nel senso della percezione fenomenologicamente intesa; 3. il senso della *realitas* della *res*, cioè la questione ontologica. Procediamo dunque con ordine cercando di far emergere la connessione logico-ontologica delle tre questioni giusta l'interpretazione heideggeriana. Kant intenderebbe formalmente il concetto della predicazione – cioè prescindendo dal contenuto concreto di ciò che viene predicato – nel senso di una “congiunzione di qualcosa con qualcos'altro”, dunque in maniera sintetica, come tutta la tradizione filosofica che abbiamo visto risalire, fondatamente o meno, ad Aristotele. Del resto, il problema centrale della prima *Critica* era la dimostrazione delle condizioni di possibilità dei giudizi sintetici apriori.

Secondo Kant, pertanto, “l'operazione fondamentale dell'intelletto è: «io congiungo»”<sup>553</sup>. Ora, è facile vedere come sulla base del concetto “logico-formale” di predicazione non possa essere deciso nulla circa l'esistenza e il suo poter essere o no un predicato. Per Kant, infatti, un predicato o una determinazione, come anche lo definisce, è qualcosa che “si aggiunge al concetto del soggetto e lo amplia, (...) [cioè] che amplia il contenuto (*Gehalt*) della cosa (*Sache*), della *res*”<sup>554</sup>. Con ciò Kant intenderebbe che l'esistenza “non è una determinazione del contenuto essenziale (*Sachgehalt*) di una cosa (*Ding*)”<sup>555</sup>. Di conseguenza, con il termine ‘realtà’ Kant non intende l'esistenza o la semplice sussistenza (*Wirklichkeit*), bensì indica – come si esprime nella prima *Critica* – la “cosalità”, la “determinazione della cosa”, cioè non la *res* ma piuttosto la sua *realitas*, la totalità delle sue determinazioni possibili (*omnitude realitatis*).

“*Realitas* – [spiega Heidegger] – è perciò sinonimo del termine leibniziano *possibilitas*, possibilità. Realtà sono i contenuti essenziali delle cose possibili, prescindendo dal fatto che esse siano o meno effettive, «reali» nel nostro senso moderno. Il concetto di realtà è sinonimo del concetto platonico di ἰδέα, è ciò che viene afferrato di un ente quando domando: τὶ ἐστὶ, che cosa (*was*) è l'ente?”<sup>556</sup>. Ma se della realtà di una cosa fanno parte tutti i suoi predicati possibili, dunque

---

<sup>552</sup> *Ibid.*

<sup>553</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>554</sup> *Ibid.*

<sup>555</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>556</sup> *Ibid.* E ancora: “la terminologia kantiana si ricollega immediatamente all'uso linguistico di Baumgarten, uno scolaro di Wolff. Kant nelle sue lezioni si è spesso rifatto al *Compendio di metafisica* – vale a dire, al compendio di ontologia – del Baumgarten e ne ha perciò assunto la terminologia”, *ibid.*

non solo quelli che necessariamente gli appartengono – le qualità primarie, per dirla con Cartesio – ma anche tutti i suoi accidenti – per parlare invece scolastico – ciò implica allora che “ogni predicato in fondo è un predicato reale. Perciò la tesi di Kant dice: l’essere non è un predicato reale, cioè l’essere, in generale, non è predicato di alcuna cosa”<sup>557</sup>.

Ed è per questo, ancora, che in Kant l’opposto della realtà non è la possibilità, ma piuttosto “opposta alla realtà è la negazione”<sup>558</sup> come *impossibilità* dell’attribuzione di una determinazione ad una cosa data. Anche osservando la tavola dei giudizi – dai quali Kant ricava le categorie<sup>559</sup> – si può notare come la realtà e l’esistenza appartengano a due classi di categorie diverse, cioè rispettivamente alle categorie della qualità e della modalità. Ora, in riferimento ad un giudizio, la qualità indica se esso afferma o nega un determinato predicato di un soggetto, e dunque se il giudizio è affermativo o negativo, per cui “la realtà è (...) la forma di unità del giudizio affermativo, affermativo, ponente, positivo”<sup>560</sup>. La modalità di un giudizio, invece, indica “il modo in cui il soggetto conoscente si pone nei confronti dell’oggetto del giudizio, [pertanto] all’esistenza, all’effettività, non corrisponde, come accade per la realtà, la negazione, ma per un verso la possibilità e per l’altro la necessità”<sup>561</sup>.

Con ciò Heidegger spazza ulteriormente e definitivamente il campo dalla possibilità di confondere in Kant i concetti di realtà ed esistenza nel senso dell’effettività. Pertanto, quando nel suo celebre esempio Kant afferma che “cento talleri possibili” non si differenziano in nulla da cento talleri reali quanto alla loro realtà, egli non intende dire altro che “il contenuto essenziale del

---

<sup>557</sup> Ivi, p. 32.

<sup>558</sup> *Ibid.*

<sup>559</sup> La deduzione kantiana delle categorie dalla tavola dei giudizi costituiva insieme motivo di accordo con i neokantiani – nel criticare la sua insufficienza, in quanto però, per Heidegger le categorie traggono la loro origine “*dalla sintesi immaginativa, riferita all’intuizione e cioè al tempo*” (cfr. M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, cit., p. 16) – e di critica, a causa della sbrigativa sufficienza con la quale essi, seguendo in questo Lotze, si sbarazzerebbero del problema: “Di fatto, dopo la critica della tavola kantiana dei giudizi avanzata da Lotze, è diventato comune imputarle sempre nuove mancanze; se si dovessero raccogliere tutte le obiezioni critiche, di essa non resterebbe quasi niente. E proprio il neokantismo fu molto zelante in questo tipo di critica. Per farla breve, il risultato fu: l’origine di questa tavola è oscura e aporetica, e dunque lo è anche la derivazione da essa delle categorie. Questa argomentazione è talmente evidente, da essere pressoché irresistibile a patto, naturalmente, di prendere le cose in modo tanto superficiale, quanto lo sono le argomentazioni di questo tipo. (...) Per essere più chiari: se si prende questa tavola nella sua mera exteriorità, la si affianca a quella delle categorie, la si critica in modo soltanto logico-formale o in altri modi, per poi rifiutare le categorie da essa dedotte, allora si trascura qualcosa di assolutamente essenziale: questa tavola dei giudizi come tale, presa così isolatamente come un teorema della logica formale, non è affatto il filo conduttore per svelare l’origine dei concetti puri dell’intelletto”, ivi, pp. 156-157; lo stesso Husserl, del resto, nel primo volume delle *Ideen*, aveva sostenuto che “la deduzione trascendentale nella prima edizione della *Critica della ragion pura* si muove già sul terreno fenomenologico; ma Kant la fraintende in senso psicologistico e quindi la abbandona” (E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., I, p. 153), secondo una interpretazione di Kant dalla quale abbiamo visto prendere le mosse lo stesso Heidegger.

<sup>560</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 33.

<sup>561</sup> *Ibid.*; a conferma di ciò, Heidegger chiarisce ad esempio come, con la definizione di Dio in quanto *ens realissimum* (*allerrealstes Wesen*), Kant non “intende un ente effettivamente esistente al sommo grado, ma (...) indica l’essere che ha il contenuto essenziale più grande, l’essere a cui non vien meno nessuna realtà positiva, nessuna determinazione essenziale, ovvero, se vogliamo usare le parole di Anselmo di Canterbury: «*aliquid quo maius cogitari non potest*»”, *ibid.*

concetto di «cento talleri possibili» coincide con quello del concetto di «cento talleri effettivi»<sup>562</sup>, e che, d'altra parte, affermarne l'esistenza non aggiunge nulla al contenuto essenziale della cosa. Ciò significa che l'esistenza “non riguarda il *che cosa*, la realtà, ma il *come* dell'essere, il suo carattere di possibilità o di effettività”<sup>563</sup>. D'altra parte, l'esistenza può ben essere predicata, e viene di fatto correntemente predicata con il semplice uso dell'“è” – per esempio “quando dico «Dio è», cioè «Dio esiste»”<sup>564</sup> – per quanto quest'uso sia diverso da quello collegante un soggetto ad un predicato e debba essere distinto dal primo.

Su tale difficoltà si arrovellavano, come si ricorderà, tutte le dottrine del giudizio orientate su base grammaticale allorché tentavano di chiarire il senso degli enunciati esistenziali. Ma, si domanda a questo punto Heidegger, “in che modo Kant spiega questa distinzione? Se l'essere, ossia l'esistenza, non è un predicato reale, *com'è possibile determinare positivamente l'essere*, com'è possibile distinguere dal concetto di essere in generale il concetto di esistenza, di sussistenza? Kant dice: «il contenuto della posizione (*Position*) o del porre (*Setzung*) è del tutto semplice e in generale identico con quello di essere»”<sup>565</sup>. Kant distingue quindi l'essere come “semplice posizione”, propria della forma enunciativa ‘A è B’, dall'essere in quanto “posizione assoluta”, espressa nella forma ‘A è’ ovvero ‘A esiste’.

Per Kant essere significa quindi tanto quanto posizione assoluta. Anche nella posizione assoluta si realizza una sintesi, che è però diversa dalla sintesi predicativa, in quanto non mette in relazione un soggetto logico con un predicato, ma pone piuttosto quella tra la *realitas* dell'oggetto posto e l'oggetto effettivamente esistente: “La sintesi implicita nell'asserzione di esistenza non riguarda le determinazioni reali delle cose e i loro rapporti, ma concerne quel che viene posto in tale asserzione e quel che viene aggiunto alla semplice rappresentazione, al concetto: è insomma «un rapporto della cosa effettivamente esistente con me stesso». La relazione che vien posta è quella fra l'intero contenuto concettuale, la realtà piena del concetto, ed il suo oggetto. Ciò che viene intenzionato nel concetto è posto puramente e semplicemente in e per se stesso. La sintesi predicativa si muove entro relazioni essenziali. La sintesi di esistenza concerne la totalità di queste relazioni essenziali messe in rapporto col loro oggetto. L'oggetto viene assolutamente posto. Quando poniamo l'esistenza dobbiamo uscire dal concetto. Il rapporto del concetto all'oggetto, a ciò che esiste effettivamente, è quanto si aggiunge sinteticamente al concetto”<sup>566</sup>. Se l'esistenza può dunque solo essere posta nel

<sup>562</sup> Ivi, p. 34.

<sup>563</sup> Ivi, p. 39.

<sup>564</sup> Ivi, p. 35.

<sup>565</sup> *Ibid.*; Heidegger cita qui da I. Kant, *Beweisgrund*, in *Werke*, ed. Cassirer, vol. II, p. 76, trad. it. di P. Calabrese riv. da R. Assunto e ampl. da A. Pupi, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *Scritti precritici*, Roma-Bari, 1982, p.114.

<sup>566</sup> Ivi, pp. 36-37; è possibile rilevare in questo passaggio l'operazione ermeneutica che Heidegger compie rispetto a tale delicato punto del testo kantiano. Kant parla infatti di “un rapporto della cosa effettivamente esistente con me stesso”, lasciando intendere, ci pare, che si tratti del rapporto tra il soggetto conoscente-ponente e l'oggetto effettivamente



rapporto con il pensiero, essa non fa assolutamente parte del contenuto concettuale di una cosa, per cui la premessa minore del sillogismo presuppone già ciò che intende dimostrare, e l'intera dimostrazione è nient'altro che una "vuota tautologia". Ma ciò che interessa ora ad Heidegger è chiarire su quale fondamento Kant possa identificare l'essere con la posizione e fino a che punto tale identificazione sia sostenibile.

E dunque, se la posizione assoluta concerne la relazione tra l'oggetto (reale) inteso nel concetto e questo concetto stesso in quanto "solamente pensato", le tre categorie della modalità indicano i modi possibili, appunto, di tale relazione. Segnatamente, "la possibilità esprime il rapporto dell'oggetto in tutte le sue determinazioni, cioè della sua intera realtà, con l'intelletto, col semplice pensiero. L'effettività, l'esistenza, esprime a sua volta il rapporto con l'uso empirico dell'intelletto o, come Kant anche dice, con la facoltà del giudizio empirico. La necessità, infine, esprime il rapporto dell'oggetto con la ragione nel suo applicarsi all'esperienza. (...) La percezione ha in sé la portata per giungere all'effettività, all'esistenza delle cose, nella nostra terminologia, al loro sussistere. Il *carattere specifico della posizione assoluta*, come Kant lo definisce, è quindi la *percezione*. (...) Il predicato della effettività aggiunge al concetto di una cosa la percezione"<sup>567</sup>.

Con ciò Kant non intende certo dire che l'esistenza si aggiunge alle determinazioni essenziali della cosa – nel qual caso contraddirebbe quanto chiarito finora – né che col percepire venga fattualmente ad aggiungersi qualcosa all'oggetto percepito, il ché sarebbe semplicemente assurdo, ma soltanto "che il soggetto nella percezione si situa, rispetto alla cosa, in un rapporto che coglie e accoglie questa cosa «in e per se stessa». La cosa viene posta nella relazione conoscitiva. Nella percezione ciò che esiste, ciò che sussiste, si dà in se stesso. Il reale si legittima come effettivo"<sup>568</sup>.

Tuttavia, come ormai sappiamo, Heidegger distingue fenomenologicamente tre sensi possibili con i quali si identifica alternativamente la percezione, e cioè l'atto del percepire, l'ente percepito stesso e l'esser-percepito (*Wahrgennomensein*, *Wahrgenommenheit*) del percepito; come bisogna intendere, pertanto, la tesi kantiana secondo la quale "il concetto di posizione (*Position*) o del porre (*Setzung*) è ... in generale identico con quello di essere"?<sup>569</sup> Quale senso della percezione intenderà in questo caso Kant? Heidegger – certo consapevole di arrischiarsi qui sul non detto del testo kantiano, visto che, come pure ammette, "Kant stesso, a questo proposito, non dice nulla"<sup>570</sup> – scarta ovviamente l'ipotesi per cui l'esistenza possa essere identificata col processo reale

---

esistente. Heidegger interpreta invece fenomenologicamente il "me stesso", e tuttavia non nel senso dell'*intentio*, come ci sembrerebbe più aderente al testo kantiano, – ferma restando l'essenziale correlazione tra i due momenti – ma nel senso dell'*intentum* ("ciò che viene intenzionato nel concetto"), e ciò, come vedremo, gli farà gioco nel suo tentativo di leggere il concetto kantiano di posizione nei termini dell'intuizione in senso fenomenologico.

<sup>567</sup> Ivi, p. 41.

<sup>568</sup> Ivi, p. 42.

<sup>569</sup> I. Kant, *Beweisgrund*, cit., p. 77 [trad. it. cit., p. 114]; nel testo heideggeriano in questione la citazione si trova a p. 44.

<sup>570</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 43.

(psicologico) del percepire o anche, meno ovviamente, con l'ente percepito stesso. Nella convinzione che il senso ultimo della tesi kantiana sia "che l'effettività, l'esistenza, non sono qualcosa di effettivo, di esistente, che l'essere, in sé, non è qualcosa di essente"<sup>571</sup>, Heidegger opta invece per l'identificazione di esistenza ed esser-percepito, il ché, non a caso, corrisponde alla posizione di Berkeley dell'*esse-percipi*, per Heidegger sintetizzante la posizione della modernità intera.

Ma anche dopo questa ipotesi, Heidegger spinge all'estremo la problematizzazione del testo kantiano al fine di farne emergere l'insufficienza, per poi tentare la sua radicalizzazione positiva circa la questione dell'essere; e infatti osserva: "La finestra non riceve certo l'esistenza per il fatto che io la percepisco, ma, viceversa, io posso percepire la finestra solo *se* questa esiste e *perché* questa esiste. L'esser-percepito presuppone in ogni caso la percepibilità e questa, a sua volta, richiede già l'*esistenza* dell'ente percepibile o percepito. La percezione o posizione assoluta è tutt'al più il *modo di accedere* a ciò che esiste, a ciò che sussiste, il modo del suo scoprimento. L'esser-scoperto, però, non è il sussistere di ciò che sussiste, l'esistere di ciò che esiste. Esso appartiene a ciò che esiste, a ciò che sussiste, anche se questo ente non risulta scoperto. Solo perciò l'ente può essere scoperto. Allo stesso modo la posizione, intesa come esser-posto, non costituisce l'essere dell'ente né si identifica con esso, ma rappresenta semmai il *modo in cui è colto* ciò che è posto"<sup>572</sup>.

Secondo Heidegger, bisogna pertanto chiarire più radicalmente, oltre Kant stesso, quale sia la *struttura ontologica* del porre e del percepire e su quali basi essi siano possibili, per poter enucleare infine – ed oltre la sua forma negativa – il senso positivo della tesi di Kant sull'essere, espresso dall'identificazione dell'essere (esistenza) con la posizione-percezione<sup>573</sup>. Innanzitutto, e come

---

<sup>571</sup> Ivi, p. 39.

<sup>572</sup> Ivi, p. 44; a proposito di questo passaggio, Zimmerman ha notato come esso "seems to be directed at the neo-Kantians, who – according to Heidegger – attempted to reduce the Being of being to «objectivity», i.e., being is what it is because of its relation to the subject", M.E. Zimmerman, *Heidegger's «Completion» of «Sein und Zeit»*, cit., p. 44; Zimmerman ci sembra però impreciso, in quanto certo Heidegger contesta ai neokantiani – e in generale – anche la riduzione dell'essenza a mero concetto dell'intelletto soggettivo, e tuttavia, nei passaggi che ricostruiamo, è in questione non l'essenza (*what* dice Zimmerman, *was*, *realitas* nel senso kantiano illustrato), ma l'esistenza (*dass*). Ora, che i neokantiani identificassero l'oggettività con l'essere nel senso dell'essenza o dell'esistenza ci pare tutto da verificare.

<sup>573</sup> Ancora qui – siamo nel '27 – Heidegger – dando in tal modo a vedere di considerare ancora lo 'psicologismo', in senso ampio, il vero antagonista di una filosofia scientifica, ben oltre il problema di una fondazione su basi psicologiche delle leggi logiche – polemizza contro le interpretazioni o i tentativi di superamento di Kant a partire dalla psicologia scientifica, nella sua pretesa di essersi sbarazzata del naturalismo della psicologia di stampo positivista: "Secondo Kant ogni pensare, ogni porre, è un Io penso. L'Io ed i suoi stati, i suoi atteggiamenti, la sfera psichica, come si suol dire, richiedono un chiarimento preliminare. Il motivo per cui risulta insufficiente la spiegazione kantiana del concetto di esistenza sembra del tutto chiaro: Kant lavora con una psicologia ancora molto primitiva. (...) La psicologia odierna, in tutti i suoi indirizzi, che si distinguono quasi solo per le terminologie usate, si tratti della psicologia della *Gestalt* o della psicologia dello sviluppo, della *Denkpsychologie* o dell'eidetica, afferma: oggi siamo ormai usciti dal naturalismo del secolo scorso e dei decenni passati; per noi oggetto della psicologia è la vita, non sono più soltanto le sensazioni, le impressioni tattili e l'attività della memoria: noi indaghiamo la vita nella sua piena realtà e nella nostra ricerca noi destiamo in noi stessi la vitalità; la nostra scienza della vita è al tempo stesso l'autentica filosofia poiché, nel suo procedere, essa dà forma alla vita ed è visione della vita e del mondo. (...) La psicologia, in tutti i suoi indirizzi che pongono l'accento sul problema antropologico, si trova sostanzialmente là dove era, più di trent'anni fa, in maniera

sappiamo dalle analisi del precedente capitolo, i tre sensi della percezione non rivelano una mera equivocità semantica, poiché nella “cosa che essi nominano, si ha di mira una prospettiva volta a volta diversa. (...) La parola «percezione» significa, in maniera più esplicita, un *rivolgersi* percettivo *verso* il percepito, in modo che il percepito in quanto tale venga compreso nel suo *esser-percepito*. (...) Ma questa non è forse una vuota tautologia? Un tavolo è un tavolo. Il nostro enunciato, anche se provvisorio, è però più di una tautologia. Esso vuol dire che la percezione e il percepito nel suo *esser-percepito* si appartengono reciprocamente. Parlando di *dirigersi-verso* percettivo noi affermiamo che la connessione dei tre momenti della percezione caratterizza questo *dirigersi verso*. Esso costituisce per così dire l’ossatura dell’intero fenomeno della «percezione»<sup>574</sup>.

Tale struttura del *dirigersi-verso* è quanto la fenomenologia denomina e chiarisce come *intenzionalità* o *struttura intenzionale della coscienza*, intendendo con ciò – come ora si esprime Heidegger – “che ogni rapportarsi-a e ogni *esser-diretti-verso* – [ogni *intentio*] possiede il suo specifico *a-che del rapportarsi* e *verso-che dell’esser-diretto*”<sup>575</sup>, il suo specifico *intentum*. Tuttavia – e con ciò si inizia ad intravedere quella più ampia ‘ripetizione’ ermeneutico-esistenziale dell’intenzionalità e dunque del concetto di verità la cui analisi abbiamo più volte procrastinato nel presente capitolo – anche la struttura intenzionale della coscienza, e quindi della percezione, non è in ultima analisi chiarificabile in base a se stessa o – come in Husserl, a parere di Heidegger – sul fondamento di una ontologia del tutto tradizionale (cartesiana) della soggettività che la interpreti come sostanzialità, seppur dotata di pensiero, cioè, in ultima istanza, a partire dal modo d’essere dell’ente semplicemente esistente sottomano<sup>576</sup>. Bisogna dunque “chiedersi come si configuri questa struttura dell’intenzionalità, ma soprattutto *come essa si fondi ontologicamente sulla costituzione fondamentale dell’esserci*”<sup>577</sup>.

Innanzitutto, però, vanno ancora chiariti degli equivoci riguardanti l’intenzionalità. Anche quando se ne accetta la struttura relazionale, costituita dai momenti dell’*intentio* e dell’*intentum*, si tende infatti ad interpretarla nei termini di una relazione tra un soggetto ed un oggetto effettivamente presenti nel processo percettivo, come se “la relazione intenzionale (...) [fosse] un qualcosa che si aggiunge al soggetto solo grazie al sussistere dell’oggetto”<sup>578</sup>, ciò che Heidegger definisce “*oggettivazione a rovescio*”<sup>579</sup>.

---

assolutamente chiara e precisa, Dilthey, con la differenza che allora proprio quella psicologia che si riteneva scientifica, l’antecedente della psicologia attuale, combatté e rigettò nel modo più violento il progetto diltheyano sostenendo che non era scientifico”, M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., pp. 46-47.

<sup>574</sup> Ivi, p. 52.

<sup>575</sup> Ivi, p. 54.

<sup>576</sup> Per le critiche, da parte di Heidegger, all’antropologia fenomenologica di Husserl, ma anche di Scheler, si veda M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., Parte preparatoria, Capitolo terzo, *Il primo sviluppo della ricerca fenomenologica e la necessità di una riflessione radicale in se stessa a partire da se stessa*.

<sup>577</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 54.

<sup>578</sup> Ivi, p. 55.

<sup>579</sup> Cfr. ivi, p. 60.

Ma, come sappiamo dall'analisi fenomenologica dell'allucinazione, che non a caso Heidegger riporta anche in questo contesto, la percezione dell'oggetto in carne ed ossa è solo un modo, sia pure privilegiato, del percepire, e infatti "io posso cogliere qualcosa di *presunto* (vermeintlich) soltanto se io che lo colgo in generale lo *intendo* (meine)"<sup>580</sup>.

Ciò significa che la relazione intenzionale non sopraggiunge al soggetto solo nel momento in cui un oggetto gli si offre effettivamente alla percezione, ma è il soggetto in quanto tale ad essere orientato intenzionalmente nel senso del dirigersi-verso, per cui l'intenzionalità "costituisce quel *carattere apriorico di rapporto* (apriorische Verhältnischarakter) che è proprio ciò che designiamo col termine atteggiarsi (*Sichverhalten* [portarsi])"<sup>581</sup>, o che indica, come pure Heidegger dice poco oltre, "*il carattere di rapporto di questo rapporto*"<sup>582</sup>.

Un secondo fraintendimento, che abbiamo incontrato spesso e che Heidegger designa ora "*soggettivazione a rovescio*"<sup>583</sup>, si fonda sulla stessa concezione della soggettività che è al fondo del primo, consistente nel ritenere il soggetto intrappolato nell'interiorità con i suoi vissuti e al quale si ponga poi in un secondo momento il problema di giustificare il suo rapporto all'oggetto, in una parola il problema della sua *trascendenza* – modalità, limiti e fondamento della quale costituiscono il tema di tutte le teorie della conoscenza.

Sulla scorta dell'intenzionalità sappiamo invece che tale problema è del tutto destituito di senso, poiché privo di senso è chiedersi "per quale via il vissuto intenzionale immanente possa acquistare un valore trascendente, bensì è necessario vedere che l'intenzionalità è proprio e nient'altro che ciò in cui consiste la *trascendenza*"<sup>584</sup>. Come Heidegger dice in linguaggio scolastico, "l'intenzionalità è la *ratio cognoscendi* della trascendenza. La trascendenza è la *ratio essendi* dell'intenzionalità nei suoi diversi aspetti"<sup>585</sup>.

In questo senso, l'analitica esistenziale dell'*esserci* sarà tutta un grande tentativo di porre rimedio al doppio rovesciamento soggettivo-oggettivo che le teorie della conoscenza, in particolar modo neokantiane<sup>586</sup>, hanno avallato sulla base dell'antropologia cartesiana, a sua volta possibile

---

<sup>580</sup> Ivi, p. 56.

<sup>581</sup> *Ibid.*

<sup>582</sup> *Ibid.*; e ancora: "[l'intenzionalità] appartiene all'essenza degli atteggiamenti, di modo che parlare di «atteggiamento intenzionale» è già un pleonasma, paragonabile all'espressione «un triangolo spaziale»", *ibid.*

<sup>583</sup> Cfr. ivi, p. 59.

<sup>584</sup> *Ibid.*

<sup>585</sup> Ivi, p. 60.

<sup>586</sup> Sulla scorta di tale questione è possibile commisurare, qualora ce ne fosse ancora bisogno, la distanza ormai siderale guadagnata da Heidegger rispetto alla sua stessa prospettiva iniziale, come si vede bene dal passo seguente: "Recentissimi tentativi concepiscono la relazione soggetto-oggetto come una «relazione ontologica». (...) Per il fatto di lasciare indifferenziati l'essere della relazione e il modo di essere del soggetto e dell'oggetto si ritiene di porre il problema in una maniera il più possibile priva di pregiudizi. Capita invece il contrario; la precedente versione, non parlando di relazione ontologica, risulta più critica in quanto l'essere vi viene preso come essere-semplimente-presente – così anche in Nicolai Hartmann e Max Scheler. Questa relazione non è certo un nulla, ma neppure, appunto, esiste come qualcosa di semplicemente presente. Perciò anche Hartmann viene indotto a ricadere nel «realismo critico» (che è certamente la meno filosofica delle impostazioni di questo problema)", M. Heidegger, *Metaphysische*

sul fondamento dell'ontologia greca, la quale interpreta l'essere in quanto semplice presenza, cioè a partire dal modo d'essere degli enti sussistenti sottomano (*Vorhandene*). La trascendenza condensa in una parola il peculiare modo d'essere dell'ente che non sussiste ma esiste, cioè dell'esserci, e costituisce la condizione di possibilità dell'intenzionalità. Bisogna tuttavia distinguere ancora tra una "trascendenza ontica", che può essere considerata coincidente con l'intenzionalità, e una "trascendenza ontologica" sul fondamento della quale solo la prima è possibile, poiché altrimenti Heidegger sembra qui oscillare tra coincidenza e rapporto di fondazione tra intenzionalità e trascendenza, ma su ciò avremo modo di dire più avanti<sup>587</sup>.

Tornando a Kant, Heidegger cerca ora di mettere alla prova la propria ipotesi che egli intenda, sia pure solo inconsapevolmente, il percepire nel senso dell'esser-percepito e, di conseguenza, verificare la sostenibilità dell'identificazione dell'esser-percepito con l'esistenza. Innanzitutto, va tenuto ben fermo che se l'esser-percepito costituisce un carattere dell'ente percepito, se appartiene cioè all'*intentum*, bisogna fissare più precisamente in senso fenomenologico in cosa quest'ultimo davvero consista.

Sappiamo infatti che a seconda della specifica modalità intenzionale cambia anche il modo d'essere con cui l'oggetto concreto intenzionato di volta in volta si presenta nel suo carattere d'essere, e abbiamo visto pertanto Heidegger distinguere tre modi principali dell'esser-percepito: *la cosa del mondo circostante, la cosa della natura e la cosalità*<sup>588</sup>. Ora, spiega Heidegger: "Nel commercio naturale con un mezzo, ad esempio con un mezzo per lavorare, per misurare, con un mezzo di trasporto, noi comprendiamo già qualcosa come l'*essere-mezzo* (*Zeughaftigkeit*), e nell'incontro con cose materiali noi già conosciamo in qualche modo il loro *essere-cosa*

---

*Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt a.M., 1978, trad. it. di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Genova, 1990, p. 156.

<sup>587</sup> In questa stessa direzione, ci pare, Rudolf Bernet ha infatti osservato: "there can be no doubt that Heidegger always views the relation between intentionality of the Husserlian sort and his own view of transcendence as a relation of foundation: intentionality is an ontic comportment of an «ontic transcendence» which has its ontological foundation in the «originary transcendence» (*Urtranszendenz*) of being-in-the-world. In intentionality one «discovers» (*entdecken*) an entity present at hand (*Vorhandenes*) the being of which was already «opened» (*erschliessen*); one appropriates (*Zueignung*) «what is already, on account of transcendence, overleapt (*übersprungen*) and thus disclosed (*enthüllt*)». A properly phenomenological understanding of the relation of foundation requires that the foundation and that which is founded are given in their belonging together and not as separated. There is no pure transcendence: intentionality is only one of the ways in which transcendence takes place in ordinary life. (...) «Intentionality is the *ratio cognoscendi* of transcendence. Transcendence is the *ratio essendi* of intentionality in its diverse modes». Expressed in more «Heideggerian» language, this means that the relation between intentionality and transcendence should be grasped according to a mode of foundation still to be discovered and which Heidegger in the same course of 1927 already gives the name «ontological difference»", R. Bernet, *Husserl and Heidegger on Intentionality and Being*, cit., pp. 149-150; sul tema si vedano inoltre, dello stesso autore, il saggio *Trascendenza e intenzionalità. Heidegger e Husserl sui prolegomeni a un'ontologia fenomenologica*, in «Aut-aut», 223-224 (1988), pp. 145-164, e M. Emerson, *Heidegger's Appropriation of the Concept of Intentionality in Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in «Research in Phenomenology», 14 (1984), pp. 176-193.

<sup>588</sup> Nei *Grundprobleme* Heidegger distingue in verità solo più tra la cosa del mondo – che chiama ora anche «cosa d'uso» o semplicemente «mezzo» – e la cosa naturale o semplicemente «oggetto sussistente», sembrando voler riassorbire anche la cosalità in questo secondo significato, come suggerisce la designazione del carattere d'essere della cosa naturale con «essere cosa» o «cosalità» appunto (*Dinglichkeit*), cfr. M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 63.

(Dinglichkeit). Ciò che noi cerchiamo, però, è l'esser-percepito dell'ente percepito. Fra tutte queste determinazioni di una cosa, da quelle che costituiscono il carattere di mezzo proprio del percepito a quelle che fanno parte del carattere di cosa in generale proprio del sussistente, noi non troviamo l'esser-percepito, una determinazione che, pure, la cosa possiede. Noi diciamo però che il sussistente è il percepito. Pertanto, anche l'esser-percepito non è un «predicato reale». In che modo allora l'esser-percepito appartiene a ciò che sussiste?»<sup>589</sup>.

Certo non gli appartiene oggettivamente (effettivamente), cosa che negherebbe la tesi stessa, né d'altra parte può essere considerato come una pura forma soggettiva dopo quanto sin qui chiarito sull'intenzionalità dell'esserci. Heidegger lascia in questo frangente irrisolto il problema di una più precisa determinazione del mistero del carattere d'essere del percepito e della condizione di possibilità ultima della stessa struttura intenzionale dell'esserci, rimandando e insieme preannunciando la soluzione di tale enigma alle analisi sulla costituzione temporale dell'esserci stesso<sup>590</sup>.

Quello che in chiusura di capitolo interessa ad Heidegger e dunque a noi, è appunto l'accentuazione dell'insufficienza del piano logico-formale nel dirimere questioni che nascono sul suo stesso terreno e che sono di natura squisitamente ontologica. Questioni che, anzi, solo una teoria della conoscenza oramai agganciata al predominio della rappresentazione sul fondamento del disconoscimento dell'intenzionalità e della plurivocità del percepito – identificato, tra l'altro, con un insieme di dati sensoriali e ottenuto pertanto costruttivamente, nella convinzione del contrario – può pretendere di escludere dal proprio ambito d'interrogazione in quanto vuotamente metafisiche.

Qualunque logica o teoria dell'enunciato e del giudizio deve in ultima istanza incontrare (e di fatto sempre incontra) – se non vuole essa stessa rischiare la vuotaggine del formalismo – il problema della realtà, ciò da cui Heidegger, e noi stessi in questo lavoro, eravamo partiti seguendo il suo percorso. Quanto però tale problema fosse mutato nella sua comprensione e nell'impostazione di un tentativo di soluzione è ciò che speriamo di essere riusciti a chiarire finora.

E infatti, in un passaggio che delucida ulteriormente. Secondo Heidegger, infatti, solo su base fenomenologico-intenzionale era possibile porre concretamente il problema squisitamente ontologico dei possibili modi d'essere dell'ente, problema che Lotze non sarebbe riuscito a giustificare in maniera soddisfacente ma che da lui Heidegger riprendeva. E con ciò si chiarisce anche, per quanto indirettamente, perché con l'intuizione categoriale la *Seinsfrage* – che a questo punto riteniamo possa essere considerata, almeno nella sua struttura formale, tutta un'estensione sul

---

<sup>589</sup> Ivi, pp. 63-64.

<sup>590</sup> “Com'è possibile che qualcosa appartenga in certo modo a ciò che sussiste, pur senza essere sussistente, e al tempo stesso appartenga in quanto tale all'esserci, pur senza diventare soggettivo? Noi qui non vogliamo risolvere ancora questo problema, ma semplicemente lo accentuiamo, allo scopo di mostrare, come faremo nella seconda parte del corso, che il chiarimento della possibilità di un tale fenomeno enigmatico risiede nell'essenza del tempo”, ivi, p. 64.

piano della totalità del problema fenomenologico circa la  *differenza*  tra il senso d'essere (esser-percepito in quanto ...) dell'ente di volta in volta inteso in una determinata modalità e questo ente stesso percepito – trovasse finalmente un terreno su cui poggiare. Spiega infatti Heidegger: “Dire che la percezione si relaziona ad un percepito non delimita ancora sufficientemente questo fenomeno rispetto alla mera rappresentazione, al render presente. (...) Il percepire è un  *lasciar-incontrare-affrancante*  ciò che sussiste. Trascendere è scoprire. L'esserci esiste come scoprente. L'esser-scoperto di ciò che sussiste rende possibile l'affrancamento di esso come ente che s'incontra. L'esser-percepito, vale a dire lo specifico affrancamento di un ente nel percepire, è una  *modalità dell'esser-scoperto in generale* . L'esser-scoperto determina anche l'affrancamento di qualcosa nella produzione o nel giudizio su ... (...) Noi ci domandiamo: che cosa caratterizza la scoperta di un ente, nel nostro caso, la scoperta percettiva di ciò che sussiste? La modalità dello scoprire e quella dell'esser-scoperto di ciò che sussiste debbono chiaramente dipendere dall'ente che bisogna scoprire e dal suo modo d'essere. Io non posso percepire i rapporti geometrici se la percezione è una percezione naturale, sensibile. La modalità della possibile scoperta di ciò che sussiste nell'ambito della percezione dev'essere dunque già delineata nel percepire stesso, vale a dire lo scoprimento percettivo del sussistente deve già comprendere in via preliminare qualcosa come la sussistenza. Nell' *intentio*  della percezione dev'esserci già preliminarmente la  *comprensione della sussistenza* ”<sup>591</sup>.

E tuttavia, si affretta a precisare Heidegger, si tratta qui di “una comprensione solamente preconconcettuale”<sup>592</sup> in cui il senso della sussistenza come modo d'essere dell'ente “difforme dall'esserci”, nel linguaggio di  *Essere e Tempo*  (l'esistenza, in quello della tesi kantiana), è già sempre  *aperto, disvelato* , ma non tematicamente inteso, per dirla invece con Husserl. Anche il ‘meccanismo’ della necessità dell'oblio dell'essere, per cui esso, proprio nel suo darsi a vedere nell'ente si ritrae quanto a se stesso, possiede in fondo questa stessa struttura fenomenologica – anzi, si fonda in essa – del rapporto tra la  *comprensione*  preconconcettuale del senso d'essere in quanto ontologicamente sempre primo – ciò in cui consiste, ancora ‘ripetuto’, il senso originario dell' *apriori*  – e l' *interpretazione*  tematica di questo stesso senso, fattualmente sempre ultima<sup>593</sup>.

<sup>591</sup> Ivi, p. 65.

<sup>592</sup> Ivi, p. 66.

<sup>593</sup> Su tale questione si veda quanto Heidegger dice con estrema chiarezza discutendo il concetto kantiano di apriori: “Ogni posizione ontologica di problema oggettivizza l'essere come tale. Ogni indagine ontica oggettivizza l'ente. Ma l'oggettivazione ontica è possibile solo in base e grazie al progetto ontologico o preontologico della costituzione d'essere. (...) Questo elemento  *che determina*  preliminarmente e fin dall'inizio l'ente come ente, questa costituzione d'essere che rende  *possibile*  l'ente  *in quanto*  ciò che esso è, è ciò che in un certo senso viene «prima» dell'ente, che è a  *priori* . Questo qualcosa che viene compreso prima e anteriormente all'ente, è ovviamente proprio quello che viene concepito dopo, anzi per ultimo. L'ente può ben essere indagato in stadi provvisori della scienza – come conoscenza naturale prima della nascita della moderna scienza naturale –  *senza*  che venga elaborata un'esplicita comprensione del rispettivo ente. (...) Qui si manifesta, per quanto oscuramente, un sapere del fatto che ogni meditazione sull'ente, ogni scienza, già comprende l'essere e dipende, per quanto riguarda la sua possibilità, dal grado di elaborazione di questa comprensione dell'essere”, id.,  *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant* , cit., p. 27.

Pertanto, Heidegger può ora affermare che “all’intenzionalità della percezione appartengono non soltanto l’*intentio* e l’*intentum*, ma anche *la comprensione del modo d’essere di ciò che è intenzionato nell’intentum*”<sup>594</sup>, e che Kant in fondo ha in mente, seppur indistintamente, una tale comprensione dell’essere quando identifica l’esistenza con la percezione.

Più precisamente, allora, la differenza da mettere a fuoco, e che ricolloca ancora una volta, come siamo andati da tempo annunciando, il luogo originario del darsi della verità dall’identità tra l’inteso e il percepito – di cui, è bene ricordarlo, l’intuizione in carne ed ossa costituisce solo una modalità – nell’apertura originaria dell’essere, la differenza essenziale da porre, dicevamo, è quella de “l’*esser-scoperto di un ente dall’essere-aperto del suo essere* (...) vale a dire la distinzione fra essere ed ente, la differenza ontologica. Sulla scia del problema kantiano giungiamo alla questione della *differenza ontologica*. (...) E’ ormai chiaro che la possibilità di mettere in luce la differenza ontologica si riconnette alla necessità di indagare l’intenzionalità, vale a dire il modo d’accesso all’ente, anche se ciò non significa che l’unico modo di accedere all’ente sia la percezione intesa in senso kantiano”<sup>595</sup>.

In tal modo Heidegger sintetizza quanto cerchiamo di mostrare fin dall’inizio di questo capitolo, e cioè, da un lato la valenza ontologica della fenomenologia – dalla quale scaturisce il tema stesso della differenza – e più in generale delle questioni logiche qualora vengano concepite in maniera “filosofante” e non secondo l’irrigidita “logica di scuola”, dall’altro la non ultimatività del concetto fenomenologico-husserliano di verità come identificazione mostrante. Prima di affrontare le questioni appena emerse attraverso parole chiave della riflessione heideggeriana matura (differenza ontologica, esserci, mondo, trascendenza, comprensione, interpretazione, apertura) vogliamo però affrontare in ultimo una questione di assoluta pertinenza al nostro studio, cioè quella della

---

<sup>594</sup> Id., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 66.

<sup>595</sup> Ivi, p. 67; così conclude Heidegger, infine, circa la questione della ‘greicità’ di Kant e con essa quella delle interpretazioni modernizzanti dei Greci, in base alla quale abbiamo scelto di affrontare in sequenza le interpretazioni fenomenologiche di Aristotele e Kant stesso: “Quando identifica l’effettività con la percezione, Kant non pone al centro della propria indagine la spiegazione dell’effettività, dell’esistenza. (...) Tuttavia, la strada che egli imbecca, il ritorno al soggetto inteso nel senso più ampio, è l’unica possibile, l’unica corretta. Si tratta di quella via per interpretare l’essere, l’effettività, l’esistenza, che non ha imboccato solamente la filosofia dell’età moderna da Cartesio in poi indirizzando esplicitamente la problematica filosofica verso il soggetto. Verso il soggetto, ossia verso ciò che in fondo intendiamo con quest’espressione, il nostro esserci, si era già diretta anche la ricerca ontologica del pensiero antico, quella di Platone e di Aristotele, senza però essere orientata in senso soggettivistico nel senso moderno. Questo però non significa che sarebbe possibile interpretare la tendenza filosofica fondamentale di Platone e di Aristotele in senso kantiano, come ha fatto anni fa la scuola di Marburgo. Nei loro tentativi di chiarire l’essere i Greci si muovono però, quando si richiamano al λόγος, nella stessa direzione di Kant. Il carattere peculiare del λόγος è quello di render-manifesto, di scoprire o di aprire, fenomeni, questi, che i Greci distinguono tanto poco quanto la filosofia moderna. Il λόγος, come atteggiamento fondamentale della ψυχή, è un ἀληθεύειν, è quel render-manifesto che è proprio della ψυχή nel senso più largo, ovvero del νοῦς, vocaboli, questi, che sono male intesi se si traducono macchinalmente con «anima» o con «spirito» (...). Sia l’ontologia antica, sia quella medievale non sono affatto, come crede la comune ignoranza, filosofie puramente oggettive che escludono la coscienza, ma il loro tratto caratteristico è invece dato dal fatto che l’essere della coscienza e dell’io viene considerato allo stesso modo di quello dell’oggetto”, ivi, p. 68.



concezione nominalistica della copula, anch'essa rilevante nel far emergere, insieme con la sua insostenibilità, l'inevitabile importo di ineludibili questioni ontologiche.

Del resto, è Heidegger stesso a istituire esplicitamente tale connessione tra logica e ontologia a partire proprio dall'interpretazione della tesi kantiana sull'essere: "Per discutere fino in fondo la tesi kantiana sarebbe stato necessario analizzare adeguatamente non soltanto l'identificazione dell'esistenza, dell'effettività, con la posizione assoluta, ma anche quella dell'essere in generale con la posizione in generale, sarebbe stato cioè necessario mostrare che anche la posizione, il porre, possiede una struttura intenzionale. Su questo ritorneremo discutendo la quarta tesi, trattando cioè dell'essere nel senso della copula «è», che Kant interpreta come *respectus logicus*, cioè come la posizione dell'essere in generale. L'essere, che Kant giudica tutt'uno con la posizione in generale, viene da lì compreso come «è», situato nella proposizione a mo' di nesso fra soggetto e predicato. Per quest'analisi sarà necessario delineare la struttura del carattere posizionale della proposizione"<sup>596</sup>.

### 3. *Il molteplice significato dell'essere nella copula e l'impossibilità del nominalismo: Aristotele, Hobbes, J. St. Mill, Lotze.*

Nel problema della copula ritroviamo una questione che abbiamo visto impegnare Heidegger fin dalle sue prime prove filosofiche. Ancora sotto l'influsso di Lotze, il giovane Heidegger risolveva infatti il significato della copula all'interno dei giudizi esistenziali e posizionali – come vengono anche definiti con nesso evidente con il concetto kantiano dell'esistenza e della predicazione come posizione assoluta o semplice posizione – nei termini del valere di un predicato per un soggetto logico. Si è poi considerata la sua reinterpretazione fenomenologica e, sulla base di quest'ultima, la distruzione heideggeriana di momenti essenziali della tradizione metafisica, la quale ha infatti "ripetutamente e costantemente dibattuto [il problema della copula] anche se solo in un orizzonte ristretto"<sup>597</sup>, vale a dire quello del *logos* nel senso dell'asserzione enunciativa, nell'orizzonte della logica.

Per Heidegger, "solo Kant attribuì nuovamente alla logica un funzione filosofica centrale, per quanto in parte a spese dell'ontologia e soprattutto senza cercar di sottrarre la cosiddetta logica

---

<sup>596</sup> Ivi, p. 70.

<sup>597</sup> Ivi, p. 171.

scolastica alla superficialità ed al vuoto”<sup>598</sup>, dopodiché Hegel – e in ciò si vede quanto ancora fosse decisivo per Heidegger quel confronto di principio con il suo pensiero, “che ha tolto, risolto e sublimato in sé tutti i motivi problematici filosofici anteriori”<sup>599</sup> – “viceversa ha risolto l’ontologia nella logica”, per cui “il problema non farà un passo avanti fintanto che la logica non verrà di nuovo ricondotta all’ontologia, cioè fintanto che non avremo compreso Hegel, (...) vale a dire, fino a quando non avremo oltrepassato il suo pensiero e nel contempo non ce ne saremo appropriati radicalizzando la sua impostazione problematica”<sup>600</sup>. E con ciò è chiaro – qualora non lo fosse ancora in base a quanto visto fin qui – che la prospettiva heideggeriana è, ed è sempre stata, quella “di dare una risposta alla domanda sul nesso che lega l’«è» in quanto copula ai problemi fondamentali dell’ontologia”<sup>601</sup>. Per far questo è necessario tornare brevemente ad Aristotele.

Egli, come noto, si è occupato nel *De interpretatione* di quella peculiare forma di discorso in cui consiste l’enunciazione, cioè il *logos apofantico*, definito infatti (*De interpretatione*, 4, 16 b 26) “come una φωνή σημαντική, ἥς τῶν μερῶν τι σημαντικόν ἐστὶ κεχωρισμένον, come un’enunciazione per mezzo di parole che è in grado di significare qualcosa, ma è tale che le varie parti di questa connessione di parole, cioè i singoli termini (il concetto di soggetto e quello di predicato), di per sé significano sempre già qualcosa. Non ogni *logos*, non ogni discorso è un discorso che manifesta, anche se ogni discorso è σημαντικός, cioè ha un significato”<sup>602</sup>, ma solo quello che può essere vero o falso; e il *logos* che può essere vero o falso è appunto quello caratterizzato dalla struttura sintetico-diairetica resa possibile dalla copula.

In *De interpretatione*, 4, 16 b 16-25, Aristotele afferma che nella congiunzione di tali elementi significanti “l’essere non possiede un significato autonomo, ma προσσημαίνει, significa ulteriormente, rinviando al significare ed al pensare provvisto di significato di ciò che è in relazione reciproca. L’essere allora esprime qui la relazione stessa. Lo εἶναι προσσημαίνει σύνθεσίν τινα, esprime una certa congiunzione. Anche Kant sostiene che l’essere è un concetto di congiunzione”<sup>603</sup>.

<sup>598</sup> *Ibid.*

<sup>599</sup> *Id.*, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 254.

<sup>600</sup> *Id.*, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 172.

<sup>601</sup> *Ibid.*

<sup>602</sup> Ivi, p. 174; alla luce di questo passo, immediatamente successivo ad *Essere e Tempo*, non ci sembra rilevante, almeno non fino al punto da vedervi un mutamento nell’interpretazione heideggeriana di Aristotele così a breve termine, la considerazione di Volpi secondo la quale “mentre in questo corso [*Logica. Il problema della verità*] egli tiene ferma la distinzione aristotelica tra la semanticità del *logos* in generale e l’apofanticità del *logos* in quanto asserzione, al § 7 e soprattutto al § 33 di *Essere e Tempo* egli sottolinea il carattere apofantico del *logos* in generale, per fondarlo poi nell’originarietà dell’«in quanto ermeneutico». Il problema dell’apofanticità del *logos* viene poi ripreso, in una prospettiva mutata, nel corso del semestre invernale 1929/1930 (cfr. HGA XXIX/XXX, §§ 71-73)”, F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit., p. 83 (nota 15); che l’apofanticità del *logos* – e, correlativamente, dell’intuizione – non sia per Heidegger l’ultima parola circa il luogo originario della verità, è infatti una convinzione che egli matura, se siamo riusciti a mostrarlo, ben prima di *Essere e tempo* e dello stesso corso sulla logica.

<sup>603</sup> Ivi, p. 175.

E tuttavia, si è visto, per Aristotele il significato della copula può essere espresso altrettanto correttamente come separazione, *diairesis*. Ora però, Heidegger ricorda – cosa che non aveva fatto nel corso sulla logica – come Aristotele sia all’origine di un altro fatale fraintendimento della questione della copula, quando in *Metafisica*, E 4, 1027 b 5, afferma che essa non è niente di sussistente come la lavagna o il nero nell’enunciato “la lavagna è nera”, ma è qualcosa che è solo ἐν διανοίᾳ, ciò che si traduce solitamente con “nel pensiero”, “nell’intelletto” o anche “nel soggetto”.

Secondo Heidegger, pertanto, “su questo problema (...) noi potremo decidere nella maniera corretta soltanto se diverrà chiaro che cosa vogliano dire qui i termini «intelletto», «soggetto», e in che modo si debba determinare la relazione fondamentale fra il soggetto e ciò che sussiste, cioè soltanto se sarà chiarito il significato dell’esser-vero ed il suo rapporto con l’esserci. Qualunque sia il modo in cui questi problemi centrali ma difficili debbono essere affrontati, noi riconosciamo anzitutto l’intima parentela fra la concezione di Aristotele e quella di Kant. L’essere inteso come copula è in Kant *respectus logicus*, in Aristotele sintesi nel *logos*. Poiché secondo Aristotele questo ente, questo *ens*, non è ἐν πράγμασιν, non è nelle cose, ma è invece ἐν διανοίᾳ, esso non indica un *ens reale*, bensì un *ens rationis*, come dice la scolastica. Ma questa è soltanto la traduzione di ὅν ἐν διανοίᾳ”<sup>604</sup>. Vediamo dunque, ora, come tale tradizione aristotelico-scolastica è stata assunta in epoca moderna attraverso la logica di impostazione nominalistica di Thomas Hobbes.

Nell’interpretazione di Heidegger “il nominalismo è quella concezione dei problemi logici che, nell’interpretazione del pensiero e della conoscenza, prende le mosse dal pensiero espresso nell’asserzione, vale a dire dall’asserzione in quanto complesso di termini pronunciati, dalle parole e dai nomi – e perciò si chiama «nominalismo». Tutti i problemi che sorgono in rapporto alla proposizione, compreso anche quello dell’esser-vero e la questione della copula, sono orientati nella problematica nominalistica al complesso verbale”<sup>605</sup>. Letta in tal modo, la posizione nominalistica non è allora estranea a tutta la tradizione della logica, orientata all’enunciato.

Nello specifico, Hobbes fu influenzato a sua volta dal “sostenitore più estremo del nominalismo tardo scolastico”, cioè Occam. Heidegger mostra come Hobbes tratti della copula in esplicita connessione con la sua teoria della *propositio*<sup>606</sup> e come, richiamandosi ad Aristotele, distingua le varie forme enunciative (*precationes*, *promissiones*, *optiones*, *iussiones*, *lamentationes*) definendole “*affectuum indicia*, segni di moti dell’animo. È già qui evidente il tipo d’interpretazione. Si parte dal *carattere* verbale di queste forme del discorso: esse sono *segni* di ciò che avviene nell’animo”<sup>607</sup>. La copula, per Hobbes, rappresenta un elemento di congiunzione tra due nomi –

---

<sup>604</sup> Ivi, p. 176.

<sup>605</sup> *Ibid.*

<sup>606</sup> Heidegger prende qui in considerazione T. Hobbes, *Elementorum philosophiae sectio I*, «*De corpore*», *Pars. I*, [*Computatio*] *sive Logica*, cap. III sgg., «*De propositione*».

<sup>607</sup> Ivi, p. 177.

così egli definisce sia il soggetto che il predicato – attraverso la quale si significa (*significat*) – di qui il carattere di segno – che “coloro i quali fanno uso di queste parole comprendono qualche cosa. La copula, l’«è», è il segno del fatto che colui il quale parla comprende che entrambi i nomi presenti nella proposizione si rapportano alla medesima cosa. Animale significa lo stesso che uomo. Perciò anche lo *est*, anche l’«è», risulta un *signum*, un segno”<sup>608</sup>.

In un tale impostazione è stata letta un’essenziale consonanza con l’analisi aristotelica degli stessi problemi. Ma, come si è visto nell’interpretazione heideggeriana del celebre passaggio passo del *De interpretazione* (I, 16 a 3), che Heidegger chiama in causa anche in questo contesto – “Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ – Aristotele non intende affatto con παθημάτα i moti dell’animo, epperò “anche per Aristotele c’è un nesso fra ciò che è scritto, ciò che è detto e ciò che è pensato, fra la scrittura e il pensiero. Questo nesso, tuttavia, è da lui compreso soltanto sulla scorta di un concetto del tutto formale e non completamente chiaro di σύμβολον, di segno. In Hobbes questa relazione è ancora più esplicita”<sup>609</sup>.

Tuttavia, per Hobbes anche la semplice sequenza dei nomi potrebbe ben essere sufficiente ad indicarne la congiunzione, per cui la copula deve avere una sua funzione specifica autonoma, deve cioè indicare, essere segno di “ciò *su cui* la congiunzione *si fonda*, la *causa*”<sup>610</sup>.

Ma poiché, come Hobbes dice, nella constatazione che il soggetto ed il predicato designano la medesima cosa “*non tamen ibi acquiescit animus*”, l’animo non s’acquieta, bensì chiede di sapere che cosa sia quell’identica cosa tale per cui se ne possano mettere assieme i due nomi nell’indicarla, diventa chiaro che per lui nella copula è inteso il “che-cos’è” dell’ente: la copula, “in quanto rinvia al pensiero del *fondamento* della congiunzione dei nomi, è l’*indicazione* del fatto che, *nella* propositio, nell’asserzione, noi pensiamo la *quidditas*, l’essenza delle cose. La *propositio* è la risposta alla domanda: *che cos’è* la cosa? Nella prospettiva nominalistica ciò significa: qual è la causa dell’attribuzione di due nomi differenti ad una medesima cosa? Dire «è» in una frase, pensare la copula, significa pensare il motivo dell’identica relazione, possibile e necessaria, di soggetto e predicato con la stessa cosa. Ciò che viene pensato nell’«è», la causa, è l’essenza (*realitas*). Perciò l’«è» testimonia l’*essentia* o la *quidditas* della *res* su cui l’affermazione afferma qualcosa”<sup>611</sup>.

Hobbes distingue inoltre i nomi in concreti e astratti; “*concretum* è il nome di una cosa pensata come sussistente”<sup>612</sup>, ciò che i greci designano pertanto ὑποκείμενον, tradotto scolasticamente con *subiectum*, di cui fanno parte, ad esempio, ‘corpo’, ‘mobile’, ‘simile’. Il nome astratto designa

---

<sup>608</sup> *Ibid.*

<sup>609</sup> *Ivi*, p. 178.

<sup>610</sup> *Ibid.*

<sup>611</sup> *Ivi*, p. 179.

<sup>612</sup> *Ibid.*

invece la causa del relativo nome concreto per cui, rispetto agli esempi citati, avremo ‘corporeità’, ‘movimento’ e ‘somiglianza’: “Il fatto dunque che abbiamo voluto chiamare «corpo» una cosa concreta che abbiamo davanti ha la sua causa in ciò, che esso è esteso, cioè è determinato dalla corporeità. (...) Allora, dice Hobbes, i nomi concreti che esprimono il «che-cos’è», la *quidditas*, non potrebbero essere se non ci fosse l’«è» della copula. Secondo Hobbes, essi *scaturiscono dalla copula*. (...) Hobbes nega che «è» significhi «esiste», «sussiste» e così via”<sup>613</sup>.

Ora, posto, come è evidente, che anche per Hobbes la verità e la falsità sono proprietà del giudizio, come devono essere intese sulla base della sua concezione della *propositio*? Hobbes dice: “*Quoniam omnis propositio vera est [...], in qua copulantur duo nomina eiusdem rei, falsa autem in qua nomina copulata diversarum rerum sunt*, è vera ogni proposizione in cui i nomi congiunti, soggetto e predicato, si relazionano alla stessa cosa; mentre falsa è la proposizione in cui i nomi congiunti intendono cose diverse”<sup>614</sup>. ‘Verità’ significa dunque in Hobbes tanto quanto proposizione vera, per cui la verità non è per lui nelle cose, ma, per dirla con Aristotele – rispetto al quale Heidegger non analizza ma solo accenna a “differenze essenziali” pur nella relazione – *en dianoia*, nel pensiero, ciò che tuttavia Hobbes, “conformemente al suo indirizzo nominalista estremo” intende come “pensiero *espresso*, nella proposizione”<sup>615</sup>, per cui solo impropriamente si parla di “cose vere” in opposizione a quelle solo raffigurate o immaginate. Il carattere della verità appartiene primariamente alla proposizione, mentre “l’esser-vero detto delle cose è qualcosa di secondario”<sup>616</sup>, e tuttavia, fa notare Heidegger giungendo al punto centrale della sua argomentazione, “noi *diciamo* vero un ente, ad esempio un uomo *vero*, differenziandolo da un uomo apparente, perché è vera l’asserzione su di esso. Con questa tesi Hobbes vuole chiarire il significato del nome «verità». Ma ugualmente sorge la domanda: perché l’asserzione sopra l’ente è vera? Manifestamente perché ciò *su cui* verte l’asserzione non è qualcosa di apparente, ma è un uomo reale, vero. (...) Emerge (...) qui una misteriosa connessione tra l’*effettività* di un ente e la *verità dell’asserzione* che verte su questo ente effettivo – una connessione che già si era imposta nell’interpretazione della tesi kantiana sull’essere: essere uguale a esser-percepito, esser-posto”<sup>617</sup>.

---

<sup>613</sup> Ivi, pp. 179-180.

<sup>614</sup> Ivi, p. 180.

<sup>615</sup> Cfr., *ibid.*

<sup>616</sup> Ivi, p. 181.

<sup>617</sup> *Ibid.*; interessante, in relazione a quanto già visto nel primo capitolo a proposito del testo su Scoto e alla precoce e persistente tesi di Heidegger che in fondo i medievali capissero di filosofia molto più dei moderni (cfr. M. Heidegger, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit.), è quanto si dice poco oltre sul rapporto tra queste riflessioni hobbesiane e la dottrina scolastica dei trascendentali: “A quest’esposizione, in cui la verità delle cose è ridotta alla verità delle proposizioni intorno alle cose, Hobbes aggiunge un’osservazione caratteristica: “*Quod autem a metaphysicis dici solet ens unum et verum idem sunt, nugatorium et puerile est; quis enim nescit hominem et unum hominem et vere hominem idem sonare*». (...) Hobbes ha qui in mente la dottrina scolastica dei trascendentali, dottrina che risale ad Aristotele. I trascendentali sono quelle determinazioni, proprie in generale di qualcosa in quanto qualcosa, stando ai quali ogni cosa in certo senso è, *ens*, è un qualcosa, *unum*, ed essendo, venendo cioè in qualche modo pensata da Dio, è qualcosa di *vero*, *verum*. La scolastica tuttavia non sostiene, come afferma Hobbes, che *ens*, *unum*, *verum*, i

Si vede bene come la concezione hobbesiana della copula rimandi in ultima istanza, per potersi giustificare, alla *res* – ben oltre il “semplice fenomeno fonetico o grafico, inserito in qualche modo fra altri”<sup>618</sup> – in quanto causa del rapporto di due nomi con questa medesima cosa, per cui, “pur interpretando l’asserzione come una serie di parole, Hobbes, sollecitato dai fenomeni, è costretto a rinunciare sempre più al proprio assunto. Questo è il tratto caratteristico di ogni nominalismo”<sup>619</sup>. Più sfumata la posizione, pure nominalistica, di J. St. Mill, nel cui *Sistema di logica induttiva e deduttiva* Heidegger scorge una quanto mai significativa incongruenza tra il primo libro, in cui è sviluppata esplicitamente la teoria nominalistica, e il quarto, in cui Mill si rivolgerebbe addirittura contro il nominalismo di Hobbes. Anche per Mill una proposizione è l’unione di due nomi genericamente intesi (soggetto e predicato), e tuttavia, a differenza di Hobbes, egli non ritiene che il semplice accostamento di due nomi basti a determinare la relazione in cui consiste la proposizione, né ad indicare se tale relazione sia di affermazione o negazione.

Per questo è necessaria la funzione svolta dalla copula. Ora, però, è lo stesso Mill a mettere in guardia dal fatto che l’indistinzione del doppio senso implicito nella copula – congiunzione ed esistenza – abbia “«diffuso il misticismo nel campo della logica e fatto degenerare le sue investigazioni in logomachie»”<sup>620</sup>. Inoltre, da conseguente empirista, Mill non intende in ultima istanza la proposizione come un mero collegamento di parole, ma piuttosto come collegamento di rappresentazioni nel soggetto, e tuttavia, “la mia credenza [cioè l’*assensus*, come dice Cartesio, l’adesione che si ha nel giudizio] non si rapporta alle rappresentazioni, ma alle cose. Ciò che io credo [vale a dire, ciò su cui vi è il mio assenso, ciò a cui dico di sì nel giudizio] è un fatto”<sup>621</sup>.

È facile rilevare, ed è quanto Heidegger non manca di fare, la sostanziale ambiguità delle tesi milliane circa la copula, per cui dal collegamento di nomi si passa a quello tra rappresentazioni e poi all’assenso ai fatti che si verificherebbe nell’anima. Mill cerca di giustificare tale ambiguità della copula distinguendo le proposizioni in due classi, le *essenziali* e le *accidentali*, o anche verbali e reali. Ancora, “riallacciandosi alla tradizione e, come egli crede, a Kant”<sup>622</sup>, Mill definisce *analitiche* le proposizioni essenziali o verbali, e *sintetiche* quelle accidentali o reali.

Ora, che un giudizio essenziale sia sempre verbale vuol dire che esso non si rapporta ai fatti ma solo spiega il significato del nome, ed essendo quest’ultimo posto per convenzione, tali giudizi non sono a rigore né veri né falsi, “ma si tratta soltanto di una concordanza con l’uso linguistico”<sup>623</sup>, per

---

trascendentali, *idem sunt*, significano la stessa cosa, ma dice soltanto che queste determinazioni sono convertibili, cioè che ognuna può essere messa al posto delle altre, dal momento che tutte quante appartengono cooriginariamente ad ogni cosa in quanto tale”, ivi, pp. 181-182.

<sup>618</sup> Ivi, p. 184.

<sup>619</sup> *Ibid.*

<sup>620</sup> Ivi, p. 185.

<sup>621</sup> Cfr. ivi, p. 186 (le parentesi sono di Heidegger).

<sup>622</sup> Ivi, p. 187.

<sup>623</sup> *Ibid.*

cui Mill le chiama anche *definizioni*, puro “chiarimento *verbale*” del nome cui esse si riferiscono. Ma nel quarto libro della sua opera Mill scrive: “«in alcune definizioni appare chiaramente che non s’intende null’altro che di spiegare il significato della parola, mentre in altre, *oltre* che spiegare il significato della parola, s’intende implicito *che esista una cosa* corrispondente alla parola. Sia questo [l’espressione della sussistenza di ciò su cui verte l’asserzione] implicito o meno in un dato caso, non è possibile ricavarlo dalla pura forma dell’espressione». È evidente qui la rottura con gli schemi nominalistici. Procedendo al di là della serie delle parole è necessario risalire al contesto che una tale serie intende”<sup>624</sup>.

Alla stessa struttura formale della proposizione corrisponderebbero cioè casi in cui l’«è» è sostituibile con “significa”, e casi in cui l’«è» deve designare necessariamente l’esistenza, ma è chiaro che una tale distinzione presuppone pur sempre, di volta in volta, un aver già preliminarmente stabilito i casi in cui la copula indichi il significare o l’esistere, cioè presuppone già sempre ciò che pretenderebbe di decidere a posteriori, l’esistenza o la non esistenza. Se prendiamo infatti in considerazione un esempio che lo stesso Mill fornisce, cioè la proposizione “Il centauro è un’invenzione poetica”, ritenuta da Mill una proposizione verbale, e cerchiamo di comprendere ciò che essa propriamente intende, vediamo che essa non intende affatto chiarire soltanto cosa il nome ‘centauro’ significhi, ma vuol dire che “i centauri non esistono per davvero, ma *sono* unicamente invenzioni poetiche”<sup>625</sup>.

In un passaggio molto significativo, a commento di tale impostazione milliana, è possibile ora scorgere, tra l’altro, la concezione ermeneutico-esistenziale del linguaggio cui Heidegger approda e che lo stesso Mill in fondo, sulla base del suo pragmatismo, almeno “intravede”: “E” (...) facile mostrare che in ogni *significato* di un nome è presente un *rapporto con la cosa* (Sachbezug), ragion per cui le proposizioni che Mill presume siano meramente verbali non possono esser separate del tutto da quell’ente che esse intendono. I nomi, i termini nel senso più ampio, non hanno alcun contenuto significativo stabilito e fissato *apriori*. I nomi, ossia i loro significati, mutano con la conoscenza della cosa, la quale si trasforma, e cambiano a seconda del predominio di una determinata direzione dello sguardo volto alla cosa che il nome esprime. Tutti i significati, anche quelli che sembrano meramente verbali, sono scaturiti dalle cose. Ogni terminologia presuppone qualche conoscenza reale. Riguardo alla distinzione milliana fra proposizioni nominali e proposizioni reali dobbiamo perciò dire: le asserzioni reali, cioè le asserzioni sull’ente, arricchiscono e modificano costantemente le proposizioni verbali. La vera differenza, che Mill soltanto intravede, è quella tra la concezione dell’ente che s’annuncia nell’opinione e nella

---

<sup>624</sup> *Ibid.*

<sup>625</sup> Ivi, p. 195.

comprensione comune, che è già depositata al fondo di ogni linguaggio, e la considerazione ed esplorazione esplicita dell'ente, compiuta sia nella prassi che nella ricerca scientifica"<sup>626</sup>.

In conclusione, mentre per Hobbes l'«è» designa innanzitutto l'essenza, per Mill indica invece innanzitutto l'esistenza, ma ciò pur sempre a partire dall'intima connessione tra i due concetti dell'essere, i quali “sono in qualche modo connessi e determinano ogni ente. Vediamo perciò che una teoria ontologica sull'essere determina le possibili differenti teorie logiche sull'«è»”<sup>627</sup>.

Veniamo ora all'analisi della *Logica* di Lotze, divisa in una piccola e in una grande logica, la prima delle quali “nasce dal confronto con Hegel, anche se da Hegel è ancora largamente dominata”<sup>628</sup>. Hegel, come noto, era conoscitore informatissimo di Aristotele, ed infatti nella piccola logica Lotze “parla di una «copula che al tempo stesso congiunge e separa». Egli ripropone qui il pensiero, già caratteristico di Aristotele, che l'asserzione è al tempo stesso σύνθεσις e διαίρεσις”<sup>629</sup>.

Nell'affrontare il problema del giudizio negativo, “che dal *Sofista* platonico in poi rappresenta una difficoltà fondamentale per la logica e l'ontologia”<sup>630</sup>, Lotze sostiene, assumendo anche il «non è» come copula, l'impossibilità di una copula negativa, “poiché la separazione (congiunzione) non è un modo della congiunzione. Se io dico «S non è P» e P nega S, ciò non può voler dire, sostiene Lotze, che io congiungo P con S”<sup>631</sup>. Per superare tale difficoltà, nella grande logica Lotze ritiene di dover considerare quello negativo un ulteriore giudizio – implicito in ogni negazione – che si aggiunge a quello positivo nei termini di un pronunciamento sulla verità o falsità di quest'ultimo, secondo lo schema seguente: “«S è uguale a P» significa: «S è P» ciò è vero. «S è diverso da P» significa: no, non è uguale, non è vero che «S è uguale a P», anche se quest'ultimo giudizio, in quanto giudizio resta sempre alla base”<sup>632</sup>.

Da ciò risulta perspicuo che Lotze torna a separare il senso unitariamente sintetico-diairetico della copula che pure aveva riconosciuto, finendo con l'identificare la negazione con la separazione

---

<sup>626</sup> Ivi, p. 188-189; in tale distinzione tra comprensione comune e comprensione scientifica Zanatta, in linea con le nostre analisi anche per quanto riguarda il rapporto tra intuizione ed espressione, vede infatti adombrata “per un verso, quella tra il logo semantico ed il logo apofantico e, per altro verso, quella tra l'in-quanto ermeneutico e l'in-quanto apofantico, nella misura in cui dice che una comprensione dell'ente è sempre pre-data all'asserzione come sfondo del suo enunciare e di essa questo enunciare non è che l'esibizione (*Aufweisung*) e la determinazione. Ciò che dell'ente si annuncia nell'opinione comune è quella pre-comprensione della cosa nella quale l'Esserci si trova gettato e che accosta, pertanto, in un atto non teoretico, ma esistenziale. Di essa l'enunciazione costituisce una «esplorazione esplicita», ossia un'indicazione che specificamente mostra l'essere della cosa pre-compresa, e la mostra «specificamente» perché, attraverso l'attribuzione del predicato al soggetto, la determina. In questo senso, opinione comune della cosa ed «esplorazione esplicita» di essa si connettono, nel portarne a manifestazione l'essere, secondo quella struttura dell'identità che scandisce la natura del rapporto tra i termini che esse prefigurano ed ai quali rinviano”, M. Zanatta, *Identità, Logos e Verità in Heidegger*, cit., p. 347.

<sup>627</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 189.

<sup>628</sup> Ivi, p. 190.

<sup>629</sup> *Ibid.*

<sup>630</sup> *Ibid.*

<sup>631</sup> *Ibid.*

<sup>632</sup> *Ibid.*



e il senso primario della copula con la congiunzione. Tuttavia, nella sua teoria del doppio giudizio, cioè di un primo giudizio che congiunge e di un secondo che giudica la verità (o falsità) del primo, “si ripresenta quel che già Aristotele aveva sottolineato: lo «è» significa, da un lato, *congiunzione* e, dall’altro, *esser-vero*”<sup>633</sup>.

Da Hobbes in poi, e sulla base dell’orientamento aristotelico al *logos*, si è pertanto identificato il conoscere col giudicare che si dirige ad un oggetto, ma da Kant in poi è l’oggetto stesso che si deve conformare al giudizio, il quale diventa pertanto il criterio per la stessa oggettività dell’oggetto. Ma poiché, come si è visto, nel giudizio ne va pur sempre dell’essere dell’oggetto, “l’*essere* dell’ente viene ad *identificarsi con l’oggettività* (*Gegenständlichkeit*) e questa non vuol dire altro che *esser giudicato vero*”<sup>634</sup>. In tale critica all’oggettività Heidegger ricomprende adesso anche il senso lotzeano della validità e, con esso, le *Ricerche Logiche* di Husserl, pur mantenendone la significativa distanza dal neokantismo nel problema del *Senso*, che in quanto senso dell’essere resta per Heidegger, come noto, la questione del pensiero, seppure non in quanto senso teoretico (significato), come vedremo<sup>635</sup>. In conclusione, da quanto sin qui visto emerge da un lato che “il nominalismo non è sostenibile”<sup>636</sup>, dall’altro che nella copula è implicata un’essenziale polisemia, secondo la quale essa significa di volta in volta: “1) l’*esser-qualcosa* (contingente); 2) il «*che*

---

<sup>633</sup> Ivi, p. 191; a proposito dell’influsso, positivo o negativo, esercitato da Lotze sul neokantismo, Heidegger ricorda come questi in ultimo notasse che “«è» è poco da dire su questa forma [dell’asserzione enunciativa], che sembra costruita in modo del tutto evidente e semplice; bisogna soltanto mostrare che quest’apparente chiarezza è invece misteriosa e che l’oscurità che avvolge il senso della copula nel giudizio categorico sarà ancora per molto tempo lo stimolo a procedere oltre verso ulteriori elaborazioni del lavoro logico». Lotze ha in effetti visto qui più in là dei filosofi che lo seguirono. Proprio il problema della copula, la cui storia veniamo qui tratteggiando per sommi capi, non ha avuto affatto rilevanza sulla scia del lavoro di Lotze. Al contrario, il particolare intrecciarsi delle sue idee con la rinascita della filosofia kantiana, in termini di teoria della conoscenza, ha fatto sì che, a partire press’a poco dal 1870, il problema della copula venisse ancor più allontanato dalla problematica ontologica”, *ibid.*

<sup>634</sup> Ivi, p. 192.

<sup>635</sup> “È stato soprattutto Husserl, nelle sue *Ricerche Logiche*, a mostrare che nel giudicare bisogna distinguere fra atto del giudicare e stato di cose giudicato. Ciò che è stato giudicato, che è intenzionato nell’attuarsi del giudizio, è ciò che è *valido*, è il contenuto proposizionale, il senso della proposizione, in breve: il senso. Senso significa ciò che in un giudizio vero è giudicato in quanto tale. Questo è ciò che è *vero*, e ciò che è vero non costituisce nient’altro che l’oggettività. L’*esser-giudicato* di un’asserzione vera s’identifica con l’oggettività e questa s’identifica col *senso*. Una tale concezione del conoscere, che è orientata verso il giudizio, il *logos*, e che perciò è divenuta «*Logica della conoscenza*» (questo è il titolo dell’opera principale di Hermann Cohen, il fondatore della Scuola di Marburgo), un tale orientarsi della verità e dell’essere verso la *logica* della proposizione costituisce un criterio fondamentale del neokantismo. L’idea che la conoscenza s’identifica col giudizio, la verità con l’esser-giudicato e questo con l’oggettività, la quale a sua volta si identifica col senso valido, divenne a tal punto dominante che la stessa fenomenologia ne risultò influenzata, come emerge dalle indagini ulteriormente condotte da Husserl nei suoi lavori, specialmente nelle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Non è però possibile identificare senz’altro l’interpretazione husserliana con quella neokantiana, sebbene Natorp, in una critica dettagliata, abbia creduto di poterlo fare”, *ivi*, p. 192; sul problema del senso tra fenomenologia e neokantismo si vedano i limpidi saggi di A. Masullo, *Soggetto “patito” e fine del trascendentale*, «Paradigmi», 16 (1988), pp. 159-200; *id.*, *Heidegger e la questione del «senso»*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger oggi*, Bologna, 1998.

<sup>636</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 193; a tal proposito osserva bene Pöggeler: “Husserl, così pensa Heidegger a proposito dell’apriori materiale, ha spezzato l’incantesimo che il nominalismo aveva posto sulla possibilità di cogliere la specifica oggettualità della intuizione categoriale; se questa oggettualità viene colta come un apriori allora quest’ultimo determina la struttura dell’essere e non può essere ribaltato unilateralmente sulla sponda della soggettività”, O. Pöggeler, *Heidegger e Husserl a confronto*, cit., p. 60; sulla questione del superamento fenomenologico del nominalismo si veda anche K. Held, *Heidegger e il principio della fenomenologia*, cit., pp. 90 sgg.

cos'è» (necessario); 3) il *come-è*; 4) l'esser-vero. *Essere di un ente* significa: *essenza* (Washeit), *modalità* (Wieheit), *verità* (Wahrheit). Dal momento che ogni ente è determinato dal «che cosa» e dal «come», e, in quanto ente, è svelato nel suo «che cos'è» e nel suo «come è», la copula è necessariamente equivoca. L'equivocità non è però una «carezza», bensì esprime solamente la *struttura in sé molteplice dell'essere di un ente* – e quindi *della comprensione dell'essere in generale*<sup>637</sup>. Tale comprensione dell'essere è quanto ci resta finalmente da indagare.

#### 4. La significatività del mondo.

Il concetto di mondo, una delle intuizioni più proprie della riflessione heideggeriana, era già emerso, come si ricorderà, nei primi corsi friburghesi<sup>638</sup> – siamo nel 1919 – a proposito della polemica contro il teoreticismo neokantiano, segnatamente circa la questione del dato originario da cui la filosofia in quanto scienza di principio può e deve sempre partire. Se il neokantismo prendeva infatti le mosse dal singolo dato sensibile per comporre poi costruttivamente l'oggetto come sintesi di tali dati e delle forme categoriali soggettivamente intese – salvo farle poi ridiventare misteriosamente proprietà dell'oggetto reale stesso –, Heidegger aveva mostrato con l'ausilio del concetto fenomenologico di percezione che un oggetto ottenuto in tal modo è in realtà un'astrazione.

*Data*, infatti, – e data nell'intuizione – è innanzitutto e sempre una totalità strutturale percettivo-categoriale scomponibile solo a posteriori nelle sue proprietà cosali. Tuttavia, proprio a causa del suo orientamento all'intuizione e dunque al singolo ente percepito, “la ricerca fenomenologica

---

<sup>637</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 195.

<sup>638</sup> Vincenzo Costa fa tuttavia notare come il tema del mondo fosse presente in tanta filosofia dell'epoca, come ad esempio nell'opera di Gorge Burckhardt (*Individuum und Welt als Werk. Eine Grundlegung der Kulturphilosophie*, München 1920) e di Georg Simmel (*Hauptprobleme der Philosophie* (1910), ora in *Gesamtausgabe*, Bd. XIV, herausgegeben von R. Kramme und O. Rammstedt, Frankfurt a.M., 1996, trad. it. di A. Banfi, *I problemi fondamentali della filosofia*, Firenze, 1920), e che la problematica de “l'elaborazione dell'idea di un «concetto naturale» di mondo (...) deriva direttamente da Husserl, che a sua volta la riprende da Richard Avenarius, e che essa è presente già nelle lezioni husserliane sui *Grundprobleme der Phänomenologie*, per essere poi ripresa proprio negli anni Venti, e dunque proprio quando Heidegger si accosta all'insegnamento di Husserl”, V. Costa, *La verità del mondo*, cit., pp. 184-187 e 195-196; è inoltre celebre l'affermazione di Merleau-Ponty secondo cui “tutto *Sein und Zeit* è uscito da una indicazione di Husserl e in ultima analisi non è altro che una esplicitazione del *natürlichen Weltbegriff* o della *Lebenswelt* che Husserl, alla fine della sua vita, assegnava come primo tema alla fenomenologia”, M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, ed. it. a cura di P.A. Rovatti, *Fenomenologia della percezione*, Milano, 2003, pp. 15-16.

[stessa] è, già di suo, teoretica”<sup>639</sup>, dirà poi Heidegger, mostrando di ritenere anch’essa insufficiente, o comunque bisognosa di un’ulteriore fondazione ontologica, da rinvenirsi nell’esperienza originaria del mondo e dell’essere-nel-mondo dell’esserci, esperienza rispetto alla quale ogni percezione d’oggetto, comunque intesa, non può che rappresentare una chiusura, una “de-vitalizzazione” (*Entlebung*) e una “de-mondificazione” appunto. Con parole che non potrebbero essere più chiare, Heidegger chiarisce che “il procurante aver-a-che-fare e non una percezione di cosa sospesa in aria e isolata è il modo d’accesso. (...) Ritenere che la realtà sia reperibile nel darsi in carne ed ossa, e questo si trovi nella cosa naturale isolata, è un inganno fenomenale e perciò anche fenomenologico”<sup>640</sup>.

Bisogna dunque chiarire come lo stesso rapportamento intenzionale percettivo all’oggetto (trascendenza ontica) sia una modificazione, esperienzialmente impoverita, del più originario rapportamento dell’esserci al mondo (trascendenza ontologica) e come pertanto solo quest’ultimo sia il ricercato fondamento della possibilità della stessa verità dell’intuizione e dell’asserzione, che a sua volta si fonda sulla prima. Ebbene, come è possibile che le cose che incontriamo quotidianamente possano avere un significato se questo non scaturisce dall’asserzione stessa, né – come pure Heidegger riteneva inizialmente su base fenomenologica – è il risultato di uno specifico atto significante? Nel corso del ’26 sulla logica, già variamente analizzato, Heidegger chiarisce tale scaturigine a partire dalla cosa d’uso dell’avere a che fare quotidiano, sviluppando in sostanza le intuizioni che abbiamo visto fare la loro comparsa già nel ’19 a proposito dell’esempio della cattedra. È già tale avere a che fare con cose d’uso, infatti, a possedere la struttura “in quanto”, la quale solo secondariamente appartiene anche all’asserzione, per cui bisogna innanzitutto mettere in luce “il carattere pre-predicativo della struttura dell’«in quanto», (...) giacché si potrebbe pensare sulla base del vicino modello dell’espressione linguistica che questa struttura sia data in primo luogo e in modo appropriato nella proposizione enunciativa semplice: «Questa lavagna è nera». (...) La predicazione ha la struttura dell’«in quanto», ma in modo derivato, e ce l’ha solo perché essa è predicazione *in un’esperienza*”<sup>641</sup>.

Pertanto, ciò che si incontra quotidianamente nell’“atteggiamento naturale” non è innanzitutto un possibile “intorno a che” dell’asserzione, ma piuttosto “l’ente considerato è scoperto a partire dal per-cui della sua utilizzabilità; esso è già posto in un significato, è già significato”<sup>642</sup>, ed è significato – e quindi compreso – come qualcosa che “serve per qualcosa”, per un determinato uso.

Tale comprensione deve essere sempre presupposta in ogni effettivo utilizzo e tuttavia non è niente di teoreticamente esplicito. C’è bisogno anzi di uno specifico atto (riflessivo) perché l’«in

<sup>639</sup> M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 229.

<sup>640</sup> Ivi, p. 232.

<sup>641</sup> Id., *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 97 (corsivo nostro).

<sup>642</sup> Ivi, p. 96.

quanto», anche inteso come ‘in quanto utilizzabile’ per qualcosa da parte di qualcosa, sia colto tematicamente, e ancor più per considerare solo più l’oggetto alla stregua di semplice presenza dotata di proprietà, a loro volta semplici presenze: “Nella realizzazione di un’enunciazione nella forma della predicazione, ossia nel senso dell’enunciazione categorica, l’«*in quanto*» primariamente comprendente si porta al livello della pura e semplice determinazione della cosa. La dichiarazione ha il senso del far-vedere l’essere-semplicemente-presente di qualcosa con e presso qualcosa, qualcosa e, in quanto presente accanto ad essa, un’altra cosa. (...) Nell’enunciazione il con-che dell’aver-a-che-fare diventa l’intorno-a-che di una dichiarazione. (...) Quel che è già stato scoperto deve quindi venire ulteriormente scoperto, ossia un aver-a-che-fare il cui prendersi-cura procura proprio uno scoprire; l’enunciazione è un aver-a-che-fare comprendente la cui cura è lo scoprire, che quindi ha necessariamente nel senso sottolineato la struttura dell’in-quanto”<sup>643</sup>. Una tale modificazione della struttura originaria dell’“in quanto ermeneutico” – come ora lo definisce Heidegger – nell’in quanto apofantico, chiarisce ancora una volta come quest’ultimo non possa essere la modalità originaria dello scoprimento, e nemmeno lo può essere l’intuizione come rilevazione cosale, anch’essa teoretica, di una com-presenza (l’oggetto in quanto totalità strutturale categorialmente articolata), la quale rende a sua volta possibile l’asserzione stessa in quanto espressione determinante qualcosa in quanto com-presente insieme a qualcosa.

Pertanto, “il determinare enunciativo non determina mai una relazione primaria e originaria con l’ente, e quindi non può, questo *logos*, diventare la guida per il problema dell’essere dell’ente”<sup>644</sup>. Tuttavia, così come ogni singolo ente è qualcosa di più che una mera somma di dati sensoriali, altrettanto il mondo – come l’esserci – è una totalità strutturale non ottenibile in maniera tradizionale, come mera somma delle cose semplicemente presenti, fossero pure considerate cose d’uso. La totalità del mondo è infatti precedente il singolo mezzo, ed è per questo che va analizzata nella sua struttura o “mondità”.

Nell’afferramento della struttura del mondo, vanno tuttavia preliminarmente chiariti gli equivoci derivanti dal considerare tale problema alla stregua di quello metafisico o gnoseologico tradizionale della realtà del mondo esterno. Innanzitutto va contrastata come un “controsenso” l’idea moderna – “in parte dovuta a una comprensione esteriore della filosofia kantiana o meglio, di riflessioni che si trovano in Cartesio”<sup>645</sup> – che la realtà del mondo esterno o la credenza in esso siano bisognose di prova.

Quanto all’esigenza che l’esistenza del mondo esterno sia dimostrata, essa è frutto per Heidegger di una incomprensione non solo della struttura intenzionale della coscienza e dunque del

---

<sup>643</sup> Ivi, pp. 103-104.

<sup>644</sup> Ivi, p. 107.

<sup>645</sup> M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 265.

senso autentico della trascendenza, secondo cui ad un soggetto intrappolato in se stesso si pone poi il problema di entrare in rapporto con il mondo, ma anche e soprattutto – come andiamo ripetendo e come dovremo mostrare – del misconoscimento di ciò su cui la stessa intenzionalità a sua volta si fonda, cioè dell’originario essere già sempre *aperto* di un mondo per l’esserci che in esso esiste<sup>646</sup>.

Ciò dà anche la misura della distanza ormai guadagnata da Heidegger rispetto allo scritto giovanile sulla medesima questione quanto all’impostazione problematica, e insieme della continuità di un approccio che con tutta la cautela del caso e solo per esigenza di sintesi possiamo definire tendenzialmente ‘realistico’, nel senso assolutamente aconvenzionale del termine: “È un controsenso voler sottoporre ad una dimostrazione di esistenza ciò che, quanto all’essere, fonda ogni domandare circa un mondo ed ogni dimostrazione e ogni prova dell’essere sottomano di un mondo. Mondo è appunto in base al suo senso più proprio ciò che è già sottomano per ogni domandare. La domanda si mantiene soltanto in base ad un costante misconoscimento del modo d’essere di colui che pone questa domanda stessa, per la cui maniera d’essere e il cui essere questo domandare è di per sé costitutivo e cioè che qualcosa come il mondo è sempre già svelato, che ne è possibile l’incontro in quanto ente e che in quanto ente può mostrarsi”<sup>647</sup>.

Su questo stesso fraintendimento si fonda tanto l’idea, che lo stesso Dilthey cercò di giustificare<sup>648</sup>, che se l’esistenza del mondo non può essere dimostrata esso è allora oggetto di credenza, poiché “già il parlare di *credenza* nella realtà del «mondo» presuppone qualcosa di propriamente dimostrabile”<sup>649</sup>, quanto quella del “*principio d’immanenza*”, secondo il quale tutto ciò che esiste “è sempre soltanto *per* una coscienza”<sup>650</sup>.

Specularmente opposta a quest’ultima e dunque altrettanto infondata è la tesi per cui la realtà non consisterebbe nell’esser colto ma in un imprecisato “in sé”, tesi che ha anzi l’aggravante, per Heidegger, di non porre nemmeno più in maniera inautentica, come la tesi precedente, la questione della struttura d’essere dell’esserci in quanto soggettività<sup>651</sup>. Né la realtà del mondo può essere

---

<sup>646</sup> Non potendo in questa sede esporre le linee generali dell’analitica esistenziale ed il suo linguaggio, saremo costretti, d’ora in poi, a presupporre la conoscenza di entrambi. Si tenga inoltre presente che, facendo riferimento non solo ad *Essere e Tempo*, ma anche agli altri corsi marburghesi, le cui traduzioni sono a cura di autori diversi, potranno rilevarsi delle difformità nell’impiego della terminologia, specie nei brani di Heidegger citati in traduzione. Cercheremo, per quanto possibile, di ovviare a tale difficoltà inserendo tra parentesi, ove possibile, i termini tedeschi, anch’essi purtroppo soggetti a variazione nello stesso uso heideggeriano.

<sup>647</sup> M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., pp. 264-265.

<sup>648</sup> Cfr. W. Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprunge unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (1890), in *Gesammelte Schriften*, Bd. V, herausgegeben von G. Misch, Berlin, 1924, trad. it. Di A. Marini, *Contributi alla soluzione del problema dell’origine della nostra credenza nella realtà del mondo esterno e del suo diritto*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito ecc.*, Milano, 1985.

<sup>649</sup> M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 265.

<sup>650</sup> Ivi, p. 267.

<sup>651</sup> “Se l’essere del mondo fosse determinabile solo come essere colto, allora vi sarebbe un’unica prospettiva, quella di chiarire l’«in sé» prescindendo più o meno dal soggetto, ma come dovrebbe essere possibile ciò senza la costituzione fondamentale dell’in-essere? Poiché l’essere del mondo si può cogliere nell’incontro, si apre la comprensione di ciò che è in sé in quanto tale, appunto, *soltanto in una interpretazione radicale dell’esser-ci*”, ivi, p. 269; è interessante notare, a proposito dell’opposizione idealismo-realismo, la quale costituisce in fondo, con le sue oscillazioni, una tensione

compresa primariamente a partire dalla presenza in carne e ossa del percepito con i suoi aspetti categoriali, come abbiamo anticipato, poiché “nel puro percepire di cosa, il mondo si mostra piuttosto in una *significatività deficiente*. (...) Le categorie tradizionali della cosalità che vengono anche, e per precise ragioni, chiamate *le categorie dell'«essere»*: cosalità, sostanza, accidente, proprietà, casualità, hanno la loro genesi fenomenale in questa significatività deficiente”<sup>652</sup>. In ultimo Heidegger analizza il chiarimento, avanzato ancora da Dilthey, e poi da Scheler su base fenomenologica, della realtà a partire dal fenomeno della resistenza allo sforzo, cioè la “*resistenza come correlato dell'impulso*. Ad ogni impulso che parte dal soggetto ed è vivo nel soggetto corrisponde una resistenza”<sup>653</sup>.

Con ciò Dilthey avrebbe intuito<sup>654</sup>, pur senza chiarificare adeguatamente il fenomeno a causa della sua psicologia antropologica ancora naturalistica, che il mondo non è esperibile esclusivamente nel conoscere, ma nel tutto del soggetto pensante, volente e senziente, mentre Scheler avrebbe invece accentuato il carattere di correlato della realtà rispetto agli atti di volontà che la donano ben più originariamente che nel sapere<sup>655</sup>.

Tuttavia, secondo Heidegger, il quale conferma una volta di più le insufficienze della stessa impostazione teoretica fenomenologica e la sua insistenza sulla necessità di una ripetizione dell'intenzionalità in termini di “cura” (*Sorge*), “bisogna dire che il fenomeno della resistenza non è

---

costante nell'opera di Heidegger almeno fino ad *Essere e Tempo* e poco oltre, come questi, pur considerandola un'opposizione tra due speculari controsensi, si dichiarasse ancora nel '25 in qualche modo più vicino alle istanze metodologiche idealistiche, come risulta limpidamente dal passo seguente, il quale chiarisce inoltre in che senso poc'anzi si sia parlato, nonostante tutto, di realismo in Heidegger: “Circa il chiarimento di queste posizioni, non si tratta tanto di metterle in chiaro o di trovare questa o quella soluzione, ma di comprendere che entrambe possono sussistere sulla base di una omissione, e cioè che esse presuppongono un concetto di «soggetto» e di «oggetto» senza aver chiarito tali concetti fondamentali in base alla consistenza fondamentale dell'esser-ci stesso. Ogni idealismo serio, tuttavia, ha ragione in quanto vede che l'essere, la realtà, l'effettualità può essere chiarificata solo se l'essere, il reale è presente, viene incontro. Mentre ogni realismo ha ragione nel suo tentativo di tener ferma la coscienza naturale dell'esser-ci relativa all'esser sottomano, esso sbaglia tuttavia non appena tenta di spiegare questa realtà con l'aiuto del reale stesso, ossia crede di poter chiarificare la realtà ricorrendo ad un processo causale. Il realismo perciò, visto in senso puramente scientifico e metodico, resta sempre un gradino più in basso di qualunque idealismo, anche se spinto fino al solipsismo”, ivi, pp. 274-275.

<sup>652</sup> Ivi, p. 270.

<sup>653</sup> Ivi, p. 271.

<sup>654</sup> A proposito di tale impostazione di Dilthey, Heidegger afferma infatti: “Nomino la discussione del fenomeno della resistenza al quinto posto perché questa interpretazione della realtà è la più vicina a quella da me sostenuta e recentemente sviluppata da Scheler”, ivi, p. 264.

<sup>655</sup> Interessante anche il riconoscimento che Heidegger tributa qui all'opera di Scheler (Cfr. M. Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, in *Späte Schriften*, herausgegeben von M. S. Frings, Bern und München, 1976), riconoscendo il comune debito nei confronti di Dilthey, oltre che di Husserl naturalmente: “Scheler mostra qui una particolare premura di sottolineare da quanto tempo egli sostenga questa teoria. Vorrei al proposito sottolineare che anch'io difendo questa teoria da sette anni [!] ma, come ho già detto questa concordanza deriva evidentemente dalla comune radice che vi ha dato occasione e cioè da Dilthey e dalla problematica fenomenologica stessa. Voglio esplicitamente sottolineare che la teoria di Scheler, soprattutto nella misura in cui essa tiene conto della specifica funzione della corporeità nella costruzione della realtà del mondo, porterà a svelare dei fenomeni essenziali, perché proprio lui ha elaborato in maniera essenziale questi fenomeni del biologico e, nello studio di essi e della loro struttura, è oggi forse più avanti di tutti. Per questa ragione ci si può aspettare che la sua antropologia rappresenti un'essenziale progresso nella ricerca relativa a tali fenomeni”, ivi, pp. 272-273; sul rapporto Husserl-Scheler-Heidegger si veda W. Biemel, *Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit*, in «Phänomenologische Forschungen», 6/7, in *Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen*, cit.

il fenomeno originario, ma che la resistenza è a sua volta soltanto comprensibile a partire dalla significatività, e che la vera e propria correlazione tra mondo e esser-ci (se qui si può in assoluto parlare di correlazione, cosa che io non credo) non è quella tra impulso e resistenza o, come in Scheler, tra volontà e resistenza, ma tra *cura e significatività*<sup>656</sup>. (...) Inoltre questo fenomeno della resistenza è insufficiente per il fatto che, in sostanza (proprio come in Dilthey) esso è orientato soltanto sulla correlazione di atti. Così Scheler è costretto a recuperare come base di questo antico principio<sup>657</sup> di un soggetto che ha gli atti, di nuovo la separazione tra *in mente* ed *extra mentem*”<sup>658</sup>.

Si sarà intuito che l’origine di tutti questi approcci al problema della realtà del mondo è da rinvenirsi per Heidegger nella separazione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*, cioè nell’opposizione tra io e mondo pensati entrambi a partire dalla *realitas*, cioè sulla base delle categorie della semplice presenza, risalenti a loro volta al primato dell’*ousia* nell’ontologia greca.

Ora, più che prendere in considerazione la distruzione heideggeriana dell’ontologia cartesiana, ci interessa soffermarci sulla struttura ontologica del mondo intravista come significatività. Qual è, dunque, il filo conduttore per il rinvenimento fenomenologico di tale struttura? Ebbene, il fenomeno del mondo, si è detto, non si afferra attraverso una mera descrizione cosale di tutto ciò che in esso sussiste. Una tale descrizione “è ontica, mentre ciò che si cerca è l’essere. «Fenomeno», in senso fenomenologico, è ciò che si manifesta come essere e struttura dell’essere”<sup>659</sup>.

Un tale carattere d’essere non può essere dunque rinvenuto a partire dalle cose naturali nel loro carattere di sostanzialità, né dagli enti forniti di valore, i quali, in quanto enti “intramondani” (*innerweltlich*) presuppongono entrambi il mondo, ma va compreso allora come un carattere (esistenziale) dell’esserci stesso in quanto essere-nel-mondo (*in-der-Welt-sein*): “La «mondità» è un concetto ontologico e denota la struttura di un momento costitutivo dell’essere-nel-mondo. Ma questo ci è apparso come una determinazione esistenziale dell’Esserci. La mondità è quindi essa stessa un esistenziale. Quando indaghiamo ontologicamente il «mondo», non abbandoniamo per nulla il campo tematico dell’analitica dell’Esserci. Ontologicamente il «mondo» non è affatto una determinazione *dell’ente difforme* dall’Esserci, ma è, al contrario, un carattere dell’Esserci stesso”<sup>660</sup>.

---

<sup>656</sup> Sulla cura in quanto vera e propria ripetizione heideggeriana dell’intenzionalità husserliana si veda A. Masullo, *La “cura” in Heidegger e la riforma dell’intenzionalità husserliana*, in *La recezione italiana di Heidegger*, a cura di M. Olivetti, in «Archivio di filosofia», 1989, pp. 377-394; R. Bernet, *Trascendenza e intenzionalità. Heidegger e Husserl sui prolegomeni a un’ontologia fenomenologica*, cit.; id., *Husserl and Heidegger on Intentionality and Being*, cit.

<sup>657</sup> In effetti, poco prima Heidegger aveva ricordato che “questo fenomeno era già evidentemente noto ai Greci quando parlavano di σώματα, le cose corporee, rispetto alla pressione e all’urto come delle vere e proprie οὐσίαι”, M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 271.

<sup>658</sup> Ivi, p. 273.

<sup>659</sup> Id., *Essere e Tempo*, cit., p. 88.

<sup>660</sup> Ivi, p. 89.

Tuttavia, se “il mondo più prossimo all’Esserci quotidiano è il *mondo-ambiente* [*Umwelt*]”<sup>661</sup>, conformemente al principio metodologico della fenomenologia, secondo il quale il rinvenimento di qualsivoglia carattere ontologico deve in ultima istanza avere e darsi a vedere a partire da un radicamento ontico in cui esso si mostra da se stesso così com’è “innanzitutto e per lo più”, “la ricerca prende l’avvio da questo carattere essenziale dell’essere-nel-mondo medio, per giungere all’idea della mondità in generale”<sup>662</sup>.

Ora, il chiarimento del mondo-ambiente è possibile a sua volta a partire dal modo in cui l’esserci innanzitutto lo incontra, cioè nel “*commercio nel mondo e con gli enti intramondani* (...), il prendersi cura maneggiante e usante”<sup>663</sup>, e non in un percepire o conoscere tematici, rispetto ai quali l’ente intramondano è piuttosto sempre “pre-tematico” e “con-tematico” (*vor- und mitthematisch*). L’ente intramondano non può però essere identificato semplicemente con le cose nel senso tradizionale di sostanze (*res*) dotate di proprietà (*realitas*) – ciò con cui anzi “si è già perso il campo prefenomenologico di cui si va alla ricerca”<sup>664</sup> – ma va inteso nel suo carattere di utilizzabilità, di esser *mezzo per* un determinato uso<sup>665</sup>. Anche – o forse innanzitutto, come si è accennato poco sopra – l’utilizzabilità possiede infatti una sua peculiare struttura “in quanto”, poiché il mezzo possiede sempre anch’esso la struttura relazionale del “per”, cioè di essere qualcosa in quanto *utile per* qualcos’altro: “Nella struttura del «per» è implicito un *rimando* di qualcosa a qualcosa”<sup>666</sup>.

Il carattere di rimando del mezzo implica inoltre che, “a rigor di termini, *un mezzo isolato non «c’è»*. L’essere del mezzo appartiene sempre alla totalità dei mezzi, all’interno della quale un mezzo può essere ciò che è. Un mezzo è essenzialmente «qualcosa per...». Le diverse maniere del «per», come l’utilizzabilità, l’idoneità, l’impiegabilità, la manipolabilità, costituiscono una totalità di mezzi. Il mezzo, per la sua stessa natura, è sempre tale *a partire* dalla sua appartenenza ad altri mezzi: scrittoio, penna, inchiostro, carta, cartella, tavola, lampada, mobili, finestre, porte, camera. Queste «cose» non si manifestano innanzi tutto isolatamente, per riempire successivamente una stanza come una somma di reali. Ciò che si incontra per primo, anche se non tematicamente conosciuto, è la camera, e questa, di nuovo, non come «ciò che è racchiuso fra quattro pareti» in senso spaziale e geometrico, ma come mezzo di abitazione. È a partire da essa che si rivela

---

<sup>661</sup> Ivi, p. 91.

<sup>662</sup> *Ibid.*

<sup>663</sup> Ivi, p. 92.

<sup>664</sup> Ivi, p. 93.

<sup>665</sup> “I greci usavano un termine appropriato per designare le «cose»: *πράγματα*, ciò con cui si ha a che fare nel commercio prendente cura (*πρᾶξις*). Ma essi lasciarono ontologicamente all’oscuro proprio il carattere «pragmatico» specifico dei *πράγματα*, determinandone, «innanzi tutto», il significato come «semplici cose». Noi chiamiamo l’ente che viene incontro nel prendersi cura: il *mezzo (per)*”, ivi, p. 94.

<sup>666</sup> *Ibid.*



l'«arredamento» e in questo, a sua volta, il «singolo» mezzo. *Prima* del singolo mezzo, è già scoperta una totalità di mezzi”<sup>667</sup>.

Il fatto che il singolo mezzo sia scoperto, seppur a partire da una totalità di mezzi, non vuol dire tuttavia che esso sia già sempre colto esplicitamente nel suo carattere di utilizzabilità, né tantomeno che tale modo d'essere possa rinvenirsi in base ad una pura contemplazione del mezzo nella sua semplice presenza o tramite l'analisi delle sue proprietà, poiché, anzi, “è il martellare a scoprire la specifica «usabilità» del martello. (...) Solo perché il mezzo possiede *questo* «essere in sé» e non è qualcosa di semplicemente-presente, esso è maneggiabile e disponibile nel senso più ampio. Lo sguardo che si limita a *osservare* le cose nel loro «aspetto» [*Aussehen*, termine col quale Heidegger traduce il platonico *eidos*] apparente, anche se acutissimo, non può scoprire l'utilizzabile. L'osservazione puramente «teorica» delle cose è estranea alla comprensione dell'utilizzabilità”<sup>668</sup>.

Ma ciò non vuol dire che l'agire non abbia una sua specifica *phronesis* che le consenta di essere adeguato quanto all'impiego del mezzo rispetto al fine, e cioè di non impiegare, ad esempio, una scarpa per piantare un chiodo, se non in maniera difettiva – cosa che pure conferma negativamente, come vedremo, la comprensione delle possibilità di rimando di un mezzo.

Heidegger definisce tale visione propria del comportamento pratico *Umsicht*, ciò che Chiodi traduce, con perifrasi un po' artificiosa ma ormai canonica, con “*visione ambientale preveggen*te”, da non intendersi tuttavia come lo specifico afferramento teoretico che si applica poi nell'impiegare,

---

<sup>667</sup> Ci pare emerga chiaramente da tali passaggi l'insostenibilità dell'interpretazione di Vincenzo Costa, secondo il quale il rapporto tra mezzo e totalità in Heidegger “sembra poter essere interpretato in almeno due modi: 1) ogni mezzo rimanda ad altri mezzi ed in questo modo si genera un mondo, che non è altro che la totalità dei rimandi; 2) la totalità è un ambito di manifestatività al cui interno possono manifestarsi certi tipi di rimandi piuttosto che altri”; secondo Costa, in *Essere e Tempo*, pur essendo in vista il fenomeno del mondo nella sua totalità, “si invertono i fattori, i rapporti di fondazione tra l'intero e le parti, e viene perso di vista 1) il fatto che il mondo deve già essere aperto e abbracciare la totalità degli enti, e non solo quelli che sono analizzabili all'interno del rimando caratteristico del «allo scopo di», 2) che ogni ente rappresenta una parte non-indipendente all'interno di un intero”; l'origine di una tale inversione “deve essere ravvisata in quello che è forse, in *Essere e Tempo*, la dipendenza meno problematizzata nei confronti della fenomenologia di Husserl: il primato della cosa come filo conduttore della ricerca fenomenologica”, cfr. V. Costa, *La verità del mondo*, cit., pp. 234-243; ora, oltre al fatto che ci pare difficilmente attribuibile ad Heidegger un'interpretazione ontica del mondo nei termini di una “generazione” del mondo a partire dai rimandi tra enti intramondani, riteniamo che Costa metta insieme due piani che vanno in effetti separati: un conto è infatti il principio metodologico per cui l'indagine ontologica deve avere sempre e in ultima istanza un radicamento ontico nel quale il fenomeno autentico (il rispettivo carattere d'essere) si dà a vedere da se stesso, principio senza il quale non si capirebbe in fondo la differenza della fenomenologia – anche di quella husserliana – da qualunque altro modo di procedere metafisico-tradizionale generatore di “retromondi”; altra cosa è il primato effettivo (*effektiv*) – e non metodologico – dell'*apertura* di una totalità di mezzi, e dunque di rimandi e di significati (i quali ultimi solo, a ben vedere, costituiscono il mondo – del quale fanno parte, a rigore, anche il “mondo pubblico” [*Mitwelt*] e il “mondo del sé” [*Selbstwelt*] – e non l'insieme delle cose o anche dei mezzi nella loro fattualità [*tatsächlichheit*]) nel rendere possibile un determinato utilizzo ed in cui consiste pertanto l'*apriori* della comprensione. Del resto, Heidegger afferma esplicitamente che “il mondo è ciò in base a cui l'utilizzabile è utilizzabile” (cfr. *Essere e Tempo*, cit., p. 112). Ci pare, in sostanza, che Costa perda di vista la *differenza* essenziale che attraversa tutto *Essere e Tempo*, tra il piano esistitivo e quello esistenziale dell'analitica, cioè a dire tra l'ontico e l'ontologico (*apriori*). Nello specifico della questione del mondo, ciò significa che non si deve mai perdere di vista che l'analisi del mezzo e del suo carattere di rimando nell'analitica esistenziale è condotta, come vedremo, con lo scopo di far emergere la *significatività* quale carattere d'essere ultimo della mondità del mondo in quanto condizione di possibilità della comprensione, dell'interpretazione e dunque del carattere derivato dell'asserzione quale modalità di rapporto dell'esserci all'ente.

<sup>668</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 95.

secondo la tradizionale distinzione tra teoria e prassi. L'una e l'altra, infatti, sono comportamenti (*Verhalten*), modi del rapportarsi (*sich verhalten*) prendente cura dell'ente da parte dell'esserci: "Il comportamento «pratico» non è «ateoretico» nel senso che sia privo di visione, e il suo differenziarsi dal comportamento teoretico non consiste solo nel fatto che nel primo si *agisce* e nel secondo si contempla, cosicché l'agire, per non rimanere cieco, dovrebbe applicare il conoscere teoretico; al contrario, il contemplare è originariamente un prendersi cura, allo stesso modo che l'agire ha un *suo proprio* modo di vedere. Il comportamento teoretico è un limitarsi a contemplare, senza visione ambientale preveggen- te. L'osservazione non è priva di regola per il fatto di mancare di visione ambientale preveggen- te, ma si dà un canone nel *metodo*"<sup>669</sup>.

Ma si è detto del carattere di rimando dell'utilizzabile. Non solo, infatti, esso rimanda di volta in volta all'opera da realizzare come al suo "*a-che*" – "ciò con cui il commercio quotidiano ha innanzi tutto a che fare"<sup>670</sup>, prima anche del mezzo stesso – ma è la stessa opera che possiede a sua volta il carattere di mezzo ed il suo specifico "*a-che*"; la scarpa serve a camminare, la penna a scrivere e così via. L'opera rinvia inoltre al "*di-che*" del suo consistere, dunque ai materiali di cui è fatta e che per essa vengono impiegati.

E ancora, "le condizioni più elementari della sua costruzione implicano anche il rimando a colui che la impiega e la usa. L'opera è costruita su misura del corpo dell'utilizzante, che «è» tenuto presente nella fabbricazione dell'opera. Anche nella produzione in serie agisce questo rimando fondamentale: esso è però indeterminato e rinvia a chiunque, al medio. L'opera non ci fa dunque incontrare soltanto enti utilizzabili, ma anche enti che hanno il modo di essere dell'Esserci, al cui prendersi cura l'opera viene incontro come un utilizzabile. (...) L'opera di cui ci si prende cura è presente come utilizzabile non solo nel mondo chiuso della fabbrica, ma anche nel *mondo pubblico*. In questo è scoperta e resa accessibile a tutti la *natura come mondo ambientale*"<sup>671</sup>.

Anche la natura è dunque scoperta primariamente a partire dal suo carattere di utilizzabile, ad esempio come materiale – "la foresta è legname, la montagna è cava di pietra, la corrente è forza d'acqua, il vento è vento «in poppa»"<sup>672</sup> – o come rimando per la costruzione di un'opera – "la costruzione di una tettoia tien conto delle intemperie, la disposizione della pubblica illuminazione dell'oscurità, della presenza o dell'assenza della luce del giorno, cioè delle «posizioni del sole». Negli orologi si tiene sempre conto di una determinata costellazione del sistema siderale"<sup>673</sup>. La natura così come la considerano le scienze naturali necessita di essere "*spiegata*" solamente perché

---

<sup>669</sup> Ivi, pp. 95-96.

<sup>670</sup> Ivi, p. 96.

<sup>671</sup> Ivi, p. 97.

<sup>672</sup> *Ibid.*

<sup>673</sup> *Ibid.*

essa, rispetto alla comprensibilità quotidiana entro la quale si mantiene, è appunto “l’incomprensibile puro e semplice”<sup>674</sup>.

Tanto è costitutivo il carattere di utilizzabilità per l’ente che innanzitutto si incontra nel mondo, che in realtà la sua semplice-presenza emerge solo quando il mezzo ad esempio si rompe, o semplicemente si rivela nella sua inidoneità allo scopo. Solo allora, presentandosi nel suo carattere di “sorpresa”, “importunità” e “impertinenza”, il suo carattere di utilizzabile emerge esplicitamente a partire dalla presa d’atto dell’inutilizzabilità: “L’utilizzabilità, congedandosi, si manifesta ancora una volta e con ciò manifesta anche la conformità al mondo propria dell’utilizzabile. (...) *Nel cozzo interruttivo del rimando*, nella inidoneità a... il rimando si fa esplicito: non ancora nella sua struttura ontologica, ma a livello ontico e nell’ambito della visione ambientale preveggen- te che va a cozzare contro lo strumento che si è guastato. Quando la visione ambientale risveglia il rimando a un «a-che», questo «a-che», e con esso la totalità delle opere, l’intera «officina», vengono in chiaro, e precisamente come ciò in cui il prendersi cura soggiorna già da sempre. Allora il complesso dei mezzi non si illumina come qualcosa di mai visto finora, bensì come un tutto già costantemente visto sin dal principio nel corso della visione ambientale preveggen- te. Con questo «tutto» si annuncia il mondo”<sup>675</sup>. Tale fenomeno, per cui alla visione ambientale preveggen- te si accompagna una comprensione non esplicita di una totalità di rimandi, è ciò che Heidegger designa “apertura”, ed è proprio la sua non esplicitezza – che *deve* anzi rimanere tale perché l’ente si manifesti come utilizzabile nell’uso stesso – ciò in cui consiste per Heidegger il suo “essere-in-sé” originario: “*Il non-annunciarsi-del-mondo* è la condizione della possibilità da parte dell’utilizzabile di non suscitare sorpresa. E proprio qui si fonda la struttura fenomenica dell’essere-in-sé di questo ente”<sup>676</sup>.

---

<sup>674</sup> “*Spiegare* in questo caso è un termine inadeguato nella misura in cui esso è una maniera derivata e decaduta della interpretazione e dello svelamento dell’ente. Ogni spiegazione, se parliamo di spiegazione della natura, è caratterizzata dal fatto di trattenersi nell’incomprensibile. Si può addirittura dire: *Spiegare* è l’interpretazione dell’incomprensibile, il che non significa che con tale interpretazione l’incomprensibile venga compreso: esso resta fondamentalmente incompreso. *La natura è ciò che per principio va spiegato e può essere spiegato*, proprio per il fatto che è per principio incomprendibile; essa è l’incomprensibile puro e semplice, ed è l’incomprensibile perché essa è il mondo smondizzato, nella misura in cui prendiamo la natura in quel senso estremo di ente che è stato svelato dalla fisica”, id., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 268; alla luce di tali passaggi ci sembra che Costa ancora una volta fraintenda l’analisi heideggeriana del mondo, puntando tutto sul carattere di rimando del singolo utilizzabile come ciò che genera la significatività e dunque la comprensibilità del mondo – di cui fa parte anche il mondo ambiente naturale nel senso esplicitato – piuttosto che sul suo carattere di filo conduttore metodico, come emerge dal passo seguente: “La questione del rimando del mezzo può funzionare all’interno di un’officina, ma presenta grossi problemi riguardo alla totalità degli enti che costituiscono un mondo. È difficile che si riesca a inquadrare in una tale totalità di rimandi le montagne, i fiumi, gli dei del focolare, le norme etiche, la forma di una ciotola, i buchi neri e l’antimateria. Eppure anche questi sono enti che devono essere ricondotti, quanto alla loro possibilità di manifestazione, all’unità complessiva di un’apertura di mondo. In realtà, quello che non è sostenibile è l’idea secondo cui la totalità dei rimandi che costituisce il «mondo» ha la sua radice nella struttura dell’um-zu, la quale non è altro che la riproposizione del rapporto mezzo-scopo”, V. Costa, *La verità del mondo*, cit., p. 238.

<sup>675</sup> Ivi, pp. 101-102.

<sup>676</sup> Ivi, pp. 102-103.

Essere nel mondo significa dunque per Heidegger “immedesimarsi, in modo non tematico e secondo la visione ambientale preveggenza, coi rimandi costitutivi dell'utilizzabilità propria della totalità dei mezzi”<sup>677</sup>.

Come può essere ora ulteriormente formalizzata ontologicamente tale totalità dei rimandi dell'utilizzabilità in cui consiste la mondità del mondo? Il fatto che un utilizzabile abbia sempre uno specifico rimando e sia a sua volta inserito in una totalità di rimandi, vuol dire che esso stesso possiede il carattere dell’“essere-rimandato”, cioè che “esso ha *con sé, presso* qualcosa il suo *appagamento*. L'essere dell'utilizzabile intramondano consiste dunque nella sua “*appagatività*”, laddove “il «presso-che» sussiste l'appagatività è l'«a-che» dell'utilità e il «per-che» dell'impiegabilità”<sup>678</sup>.

Inoltre, ciascun uso, con il suo “a-che”, può rimandare a sua volta ad un'ulteriore appagatività. Il martello, ad esempio, si appaga nel martellare, il martellare nel costruire, il costruire nel ripararsi. Pertanto – e ancora una volta – “*quale* appagatività sussista con un utilizzabile, è determinabile solo nell'ambito di una totalità di appagatività. La totalità di appagatività, ciò che, ad esempio, in una officina costituisce l'utilizzabile nella sua utilizzabilità, è «anteriore» al singolo mezzo”<sup>679</sup>.

Si dà, tuttavia, un “a-che primario” oltre il quale non vi è più nessun rimando di appagatività, poiché esso costituisce in realtà l’“in-vista-di-cui” ultimo di ogni impiegare, ed è l'essere dell'esserci stesso, cioè le sue possibilità d'essere. Ciò implica che con la totalità dei rimandi in cui consiste il mondo (l’“in-vista-di-cui”, il “per-che”, l’“a-che”, il “presso-che”) è sempre già scoperto a se stesso – e scoperto sempre innanzitutto in una determinata “situazione emotiva” (*Befindlichkeit*)<sup>680</sup> – l'essere dell'esserci stesso in quanto essere nel mondo. Il mondo, a sua volta, è aperto come l’“in-cui” dell'esistere come Heidegger lo intende, l'*ex-sistere* (*Existenz*), lo stare già sempre fuori (“estatico”) presso il mondo e non nel dentro di una soggettività: “*L'in-che della comprensione autorimandantesi, in quanto è ciò rispetto-a-cui è lasciato venir incontro l'ente nel modo di essere dell'appagatività, è il fenomeno del mondo*”<sup>681</sup>.

---

<sup>677</sup> Ivi, p. 103.

<sup>678</sup> Ivi, p. 113; si vede bene dunque, in relazione a quanto discusso nelle note precedenti, come la struttura del mondo sia ben più complessa e articolata del semplice rapporto mezzo-scopo (*um-zu*).

<sup>679</sup> *Ibid.*

<sup>680</sup> “Nello stato emotivo l'Esserci è già sempre emotivamente aperto come *quell'*ente a cui esso è consegnato nel suo essere in quanto essere che esso, esistendo, ha da essere. «Aperto» non significa però riconosciuto come tale. (...) Il primo carattere ontologico essenziale della situazione emotiva è pertanto il seguente: *la situazione emotiva apre l'Esserci nel suo esser-gettato e, innanzi tutto e per lo più, nella forma della diversione evasiva. (...) La tonalità emotiva ha già sempre aperto l'essere-nel-mondo nella sua totalità, rendendo così possibile un dirigersi verso... (...) Qui si rivela il secondo carattere essenziale della situazione emotiva. Essa è un modo esistenziale fondamentale della cooriginaria apertura del mondo, del con-Esserci e dell'esistenza; e ciò perché l'esistenza è, per essenza, essere-nel-mondo. (...) Alla situazione emotiva è connesso un'aprente remissione al mondo in cui possiamo incontrare ciò che ci procura affezioni. Sul piano ontologico fondamentale dobbiamo affidare la scoperta originaria del mondo alla «semplice tonalità emotiva». L'intuizione pura, anche se penetrasse nelle più intime strutture dell'essere di ciò che è semplicemente-presente, non potrebbe mai scoprire qualcosa di minaccioso”, ivi, pp. 172-176;*

<sup>681</sup> Ivi, p. 116.

D'altra parte, poiché l'esserci comprende sempre tali rapporti di rimando in cui il mondo consiste, poiché, cioè, essi *significano* immediatamente qualcosa prima di ogni tematizzazione esplicita, ciò implica che anche i singoli significati si fondano nella comprensione del mondo, e che la ricercata mondità di quest'ultimo consiste precisamente nella sua "*significatività*": "Questi rapporti sono fra di loro connessi in una totalità originaria; essi sono ciò che sono in quanto significano ciò in cui l'Esserci dà preliminarmente a conoscere se stesso: il suo essere-nel-mondo. La totalità dei rapporti di questo significare è ciò che noi indichiamo col termine *significatività*. Essa esprime la struttura del mondo, ossia ciò «in-cui» l'Esserci, in quanto tale, già sempre è. *L'Esserci, nella sua intimità con la significatività, è la condizione ontica della possibilità della scopribilità dell'ente che si incontra nel mondo nel modo d'essere dell'appagatività (utilizzabilità); questo ente, in tal modo, si dà a conoscere nella sua inseità*"<sup>682</sup>. Il problema dell'origine dei significati, apertosi esplicitamente per Heidegger con la tesi su Scoto e in cui sostanzialmente veniva risolto – fatta salva la precoce intuizione circa il primato della totalità linguistica in cui il soggetto 'vive' rispetto ai singoli significati – negli atti conferenti significato, si metabolizza dunque nel prefenomenologico (preteoretico e preverbale, come vedremo) essere nel mondo in quanto significatività da parte dell'esserci: "La significatività, in cui l'Esserci è già sempre immedesimato, porta con sé la condizione ontologica della possibilità che l'Esserci che comprende possa, interpretando, aprire qualcosa come i «significati», i quali, a loro volta, fondano la possibilità della parola e del linguaggio"<sup>683</sup>. Non resta dunque che analizzare quest'ultimo passaggio dell'articolazione della comprensione nell'interpretazione.

##### 5. *Comprensione e interpretazione; il carattere derivato dell'asserzione.*

Il fenomeno della comprensione è dunque già emerso come carattere d'essere (esistenziale) dell'esserci che, esistendo, deve sempre innanzitutto prendersi cura di se stesso, del proprio mondo e degli altri esserci, i quali gli sono pertanto sempre aperti (compresi) col fatto stesso dell'esistenza in quanto essere nel mondo. Senza tale apertura comprendente l'esserci non soltanto non potrebbe produrre nessun conoscere tematico, ma nemmeno potrebbe orientarsi nei suoi più elementari

---

<sup>682</sup> Ivi, p. 117.

<sup>683</sup> *Ibid.*

comportamenti o, in breve, semplicemente non sarebbe quell'ente che è. Comprensione ed apertura del mondo nel suo triplice articolarsi dunque coincidono, o, meglio, sono fenomeni cooriginari<sup>684</sup>.

Unitamente alla situazione emotiva e al “discorso” (*Rede*), la comprensione costituisce infatti uno dei caratteri fondamentali della struttura unitaria dell'esserci in quanto “cura” (*Sorge*). Nel successivo paragrafo 31 di *Essere e tempo* Heidegger approfondisce appunto il fenomeno della comprensione previamente all'analisi del conoscere tematico o “interpretazione”, chiarendo innanzitutto che “la «comprensione» nel senso di *un* possibile modo di conoscere fra altri distinto (...) dev'essere interpretata (...) come un derivato esistenziale della comprensione primaria costituente l'essere del Ci in generale”<sup>685</sup>. Ciò che è innanzitutto compreso è infatti lo stesso senso dell'esserci in quanto possibilità, o, come pure Heidegger dice efficacemente, “il «potuto» come esistenziale [cioè di quella forma di ‘potere’ in cui consiste la comprensione] non è una cosa, ma l'essere in quanto esistere”<sup>686</sup>.

Per questo la comprensione può essere inautentica, cioè progettarsi – “poiché la comprensione ha in se stessa la struttura esistenziale che noi chiamiamo *progetto*”<sup>687</sup> – in base alle possibilità aperte con l'apertura di un mondo, oppure autentica, avendo cioè di mira l'«in-vista-di-cui» stesso di ogni aprire, utilizzare e progettare che abbiamo visto essere l'esserci stesso. Quest'ultimo può pertanto sempre perdere se stesso “deiettivamente” (*Ruinanz-Verfallenheit*) nel mondo o risolversi per se stesso nella decisione (*Entschlossenheit*) anticipatrice della morte. La comprensione costituisce così la “visione” (*Sicht*) propria dell'esserci, tramite cui quest'ultimo può giungere a “trasparenza” (*Durchsichtigkeit*) circa se stesso.

Da tale visione va tenuta distinta la visione teoretica (*noein, Anschauung*) e destituito il suo carattere di privilegio quanto al rapporto all'ente, fondandosi essa stessa nella comprensione propria dell'essere nel mondo. Con parole definitive: “La determinazione del significato esistenziale della visione fa appello esclusivamente a *quella* caratteristica del vedere per cui esso lascia venire incontro come disvelato in se stesso l'ente in questione. Questa è certamente la funzione svolta da ogni «senso» nell'ambito del proprio campo percettivo. Ma la tradizione filosofica, fin dall'inizio, ha considerato il «vedere» come modo di accesso privilegiato all'ente *e all'essere*. Per non rompere con questa tradizione si può formalizzare a tal punto la visione e il vedere da ricavarne un termine universale valido per ogni accesso all'ente e all'essere, cioè fornito di validità universale. Quanto

---

<sup>684</sup> “Nell'«in-vista-di-cui», l'essere-nel-mondo esistente è aperto come tale, e questa apertura venne da noi definita come comprensione. Nella comprensione dell'«in-vista-di-cui» è con-aperta la significatività che in esso si fonda. L'apertura della comprensione, in quanto apertura dell'«in-vista-di-cui» e della significatività, concerne cooriginariamente l'intero essere-nel-mondo. La significatività è ciò rispetto-a-cui il mondo è aperto come tale. Che l'«in-vista-di-cui» e la significatività siano aperti nell'Esserci, significa che l'Esserci è un ente per cui, in quanto essere-nel-mondo, ne va di se stesso”, *ivi*, p. 182; sul tema del rapporto tra comprensione e interpretazione si veda C.F. Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn, 1974.

<sup>685</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 182.

<sup>686</sup> *Ivi*, p. 183.

<sup>687</sup> *Ivi*, pp. 184-185.

siamo venuti mostrando, cioè che ogni visione si fonda primariamente nella *comprensione* comune (la previsione ambientale del prendersi cura è il comprendere come comprensione assennata), sottrae al procedimento intuitivo il suo rango primario, noeticamente equivalente al rango ontologico privilegiato che la tradizione conferisce alla semplice-presenza. «Intuizione» e «pensiero» sono due lontani derivati della comprensione. Anche la «visione delle essenze» fenomenologica si fonda nella comprensione esistenziale<sup>688</sup>. Come si può, tuttavia, dare ora più positivamente ragione del sorgere delle modalità conoscitive tematiche a partire da tale ambito preteoretico della comprensione dell'essere nel mondo? Per questo Heidegger ricorre al fenomeno dell'«interpretazione» (*Interpretation-Auslegung*) in quanto «possibilità di sviluppo» e «appropriazione» di ciò che è aperto nella comprensione e dunque fondata su quest'ultima.

Rispetto alla comprensione, l'interpretazione non possiede un proprio oggetto specifico, ma in essa «l'utilizzabile accede *esplicitamente* alla visione comprendente»<sup>689</sup>, cioè è afferrato nel suo carattere «in quanto», non nel senso teoretico per cui se ne esplicitino delle pure proprietà fattuali com-presenti nell'oggetto – «l'utilizzabile ha sempre solo appropriatezze e non inappropriatezze, e le «proprietà» sono, per così dire, latenti in quelle, allo stesso modo che la semplice-presenza è latente nell'utilizzabilità»<sup>690</sup> – bensì come qualcosa in quanto appropriato per qualcosa, per un determinato uso: «Ciò che nella visione ambientale preveggenente viene esplicitato nel suo «per» in quanto tale, ciò che è compreso *esplicitamente*, ha la struttura del *qualcosa in quanto qualcosa*. Ciò che nella comprensione è aperto, il compreso, è sempre accessibile alla comprensione in modo tale che in esso possa esser esplicitamente scoperto il suo «in quanto». L'«in quanto» esprime la struttura esplicativa del compreso; come tale costituisce l'interpretazione»<sup>691</sup>.

Ciò non significa che il momento dell'interpretazione coincida con quello espressivo dell'asserzione, poiché «la più semplice visione pre-predicativa dell'utilizzabile è già in se stessa comprendente-interpretante»<sup>692</sup>, e il fatto che essa non si esprima nella struttura «in quanto» di un *logos* non significa che essa non abbia già sempre colto una totalità strutturale; non quella della semplice presenza articolata categorialmente nella percezione – nel cui intero sensibile-categoriale si fonda la stessa struttura «in quanto» del *logos* – ma la totalità dei rimandi della significatività aperti con e prima del singolo utilizzabile ed in cui la percezione d'oggetto a sua volta si fonda.

Varrà la pena forse, anche in questo caso, riportare diffusamente un denso e decisivo passaggio di *Essere e tempo* circa tale nesso tra i fenomeni della comprensione, interpretazione, intuizione e asserzione: «Ma la mancanza [esplicita] dell'«in quanto» non sta proprio a testimoniare che ci

<sup>688</sup> Ivi, p. 187.

<sup>689</sup> Ivi, p. 189.

<sup>690</sup> Ivi, p. 112.

<sup>691</sup> Ivi, p. 189.

<sup>692</sup> Ivi, p. 190.

troviamo innanzi alla pura e semplice percezione di qualcosa? No, perché ogni vedere è già sempre comprendente-interpretante. Esso porta con sé la presenza esplicita delle relazioni di rimando (del «per») proprie della totalità di appagatività entro la quale ha luogo la comprensione dell'ente che si incontra. L'articolazione del compreso, quale ha luogo nel corso dell'approccio che comprende l'ente nella forma dell'«in quanto qualcosa», *precede* ogni asserzione tematica sopra l'ente stesso. L'asserzione tematica non è la matrice dell'«in quanto» ma la sua prima espressione; la quale è possibile solo perché l'«in quanto» pre-esisteva come esprimibile. Il fatto che alla semplice visione possa mancare l'esplicitezza dell'asserzione, non autorizza a negarle ogni interpretazione articolante e quindi la struttura dell'«in quanto». La semplice visione delle cose che incontriamo per prime nell'«aver-a-che-fare-con...» porta con sé in modo così originario la struttura dell'interpretazione, che un procedimento percettivo deliberatamente *privo di* «in quanto» richiederebbe un apposito atteggiamento. L'«aver-solo-più-davanti-a-sé» qualcosa presuppone quello sguardo fisso che è caratteristico del *non-comprendere-più*. Il conoscere privo di «in quanto» è una forma difettiva del vedere comprensivo *genuino*; non è quindi più originario di questo, ma derivato da esso<sup>693</sup>.

Non bisogna dunque vedere nell'interpretazione un momento teoretico o anche semplicemente tematico, poiché, come si vede, essa permane nel “carattere di pre”<sup>694</sup> della comprensione del mondo in quanto pre-comprensione dell'essere dell'ente<sup>695</sup>, e “anche quando sia stata oggetto di un'interpretazione di questo genere [tematica], essa ricade sempre nella comprensione implicita”<sup>696</sup>. Tale carattere di “pre” dell'interpretazione si articola nei tre momenti della “*pre-disponibilità*” (*Vorhabe*), cioè nell'aver già sempre disponibile nella comprensione una totalità di appagatività, della *pre-visione* (*Vorsicht*), la quale fornisce “ciò in vista di cui” la predisponibilità è tale, cioè “«assegna» il pre-disponibile a una determinata interpretabilità”<sup>697</sup>, e della “*pre-cognizione*” (*Vorgriff*), cioè il predelinearsi di una concettualità in cui “il compreso, mantenuto nella pre-

<sup>693</sup> *Ibid.*; a tal proposito osserva lucidamente Masullo: “Mentre l'intenzionalità husserliana, passata dall'immediato *apprendere* al riflessivo *rivolgersi-a*, si ferma in questo e vi si chiude, escludendo programmaticamente il primo, la *cura* heideggeriana è l'*apprendere* che, rovesciata specularmente la situazione, si mostra ora esso come unico luogo dell'intendere”, e tuttavia, secondo Masullo, “Heidegger imbriglia e normalizza la potenza vitale dell'interpretazione, configurandone i modelli come categorie, fino al punto che, in *Sein und Zeit*, sia pure morbidamente, trascendentalizza siffatte configurazioni. Non è questo un ricoprire daccapo, perché insostenibile, l'orrore dell'«ek» [dell'*ek-sistenza*]?”, A. Masullo, *La “cura” in Heidegger e la riforma dell'intenzionalità husserliana*, cit., pp. 380 e 394; sulla chiusura trascendentale, in *Essere e tempo*, del momento “patico” dell'esistenza e dunque del comprendere, da Heidegger pure visto come *Befindlichkeit*, si veda anche id., *Soggetto “patico” e fine del trascendentale*, cit.

<sup>694</sup> Cfr. M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., § 31 c.

<sup>695</sup> “Ma che significa l'affermazione che ciò-rispetto-a-cui l'ente intramondano è innanzitutto rimesso, deve essere preliminarmente aperto? All'essere dell'Esserci appartiene la comprensione dell'essere. La comprensione ha il suo essere in un comprendere. Se all'Esserci è proprio, in linea essenziale, il modo di essere dell'essere-nel-mondo, ne viene che, in linea egualmente essenziale, è proprio della sua comprensione dell'essere la comprensione dell'essere-nel-mondo”, id., *Essere e tempo*, cit., p. 115.

<sup>696</sup> *Ivi*, p. 191.

<sup>697</sup> *Ibid.*



disponibilità e preso di mira «nella pre-visione», è elaborato concettualmente ad opera dell'interpretazione»<sup>698</sup>.

L'interpretazione, dicevamo, non è da identificare *tout-court* con il conoscere tematico, e tuttavia ogni conoscere tematico, dunque anche quello scientifico nel senso più ampio, si fonda in tale triplice articolazione della comprensione ad opera dell'interpretazione, ne possiede anzi la stessa struttura, come Heidegger afferma esplicitamente – e forse più chiaramente – nei *Prolegomeni*: “I tre momenti strutturali (pro-posito, pro-spetto, pre-cetto) appartengono essenzialmente ad ogni interpretazione, *anche* [corsivo nostro] a quella scientifica; ciò per la ragione che, mentre l'interpretazione è il modo d'essere del comprendere, il comprendere ha la maniera d'essere della cura e la cura è in se stessa avanti-a-sé-essere-già-presso-qualcosa. L'interpretazione è quindi fondata nella struttura dell'esserci”<sup>699</sup>.

Ed è solo a partire dalla struttura dell'esserci in quanto essere nel mondo che è possibile il darsi di un *sensu* (*Sinn*). Esso non è, come pure Heidegger aveva ritenuto, qualcosa di prodotto dall'incontro – nel giudizio secondo la versione neokantiana ‘ortodossa’, nel dato stesso secondo l'interpretazione laskiano-husserliana – di una materia sensibile con una forma categoriale o, ancora con riferimento polemico a Lotze e alle filosofie della validità del senso logico, “una proprietà che inerisce all'ente o che gli sta «dietro» o che vaga in qualche «intermondo»”<sup>700</sup>. Il senso è bensì “ciò in cui la comprensibilità di qualcosa si mantiene senza venire in luce esplicitamente e tematicamente”<sup>701</sup>, cioè, ancora, *una* totalità significativa già sempre aperta e solo a partire dalla quale i significati (*Bedeutungen*) sono interpretativamente e discorsivamente articolabili.

Senso e significato, dal giovane Heidegger sostanzialmente identificati ad indicare il contenuto logico atemporalmente valido, si separano e si pongono, di più, in rapporto di fondazione l'uno rispetto all'altro, cioè nel rapporto di fondazione dell'interpretazione rispetto alla comprensione: “Quando l'ente intramondano è scoperto a partire dall'essere dell'Esserci, quando cioè è portato a comprensione, diciamo che ha un *sensu*. A rigor di termini, ciò che è compreso non è il senso, ma l'ente o l'essere. Senso è ciò in cui si mantiene la comprensibilità di qualcosa. Il senso è l'articolabile dell'aprire comprendente. *Il concetto di sensu* abbraccia la struttura formale di ciò che appartiene necessariamente al contenuto articolabile dell'interpretazione comprendente”<sup>702</sup>.

---

<sup>698</sup> *Ibid.*

<sup>699</sup> *Id.*, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., pp. 372-373; come si vede, la traduzione del presente testo si discosta, talvolta migliorandone la comprensibilità, da quella di Chiodi, ma in alcuni casi è il testo heideggeriano stesso a risultare più esplicito. È consigliabile pertanto una lettura sinottica dei corrispondenti – quanto al tema – paragrafi 32 di *Essere e tempo* e 31 c dei *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*.

<sup>700</sup> *Id.*, *Essere e tempo*, cit., p. 193.

<sup>701</sup> *Ivi*, p. 389.

<sup>702</sup> *Ivi*, p. 192.

Ma se il senso – che in quanto totalità *überhaupt*, non totalità discreta di un determinato ambito di appagatività, costituisce “il *transcendens* puro e semplice”<sup>703</sup> e coincide dunque con il senso dell’essere stesso, anzi è l’essere stesso nel suo carattere evenemenziale (*Ereignis*)<sup>704</sup>, in quanto tale irrapresentabile e indicibile in alcun *logos* che non sia ‘tauto-loghía’<sup>705</sup> – coincide con l’apertura stessa del mondo nel suo triplice articolarsi, e se il mondo è l’“in-cui” dell’esistenza in quanto modo d’essere dell’esserci, ne viene che “solo l’Esserci, quindi, può essere fornito di senso (*sinnvoll*) o sfornito di senso (*sinnlos*)”, e d’altra parte che l’ente “difforme dall’Esserci dev’essere concepito come *senza senso* (*unsinnig*)”<sup>706</sup>, come l’incomprensibile appunto. Ciò non significa, tuttavia, che sia l’esserci stesso ad istituire il senso nel quale è piuttosto *gettato*. Comprensione e interpretazione stanno dunque tra di loro sì in un rapporto di fondazione, ma circolare, poiché l’interpretazione, generando nuovi significati, modifica essa stessa l’apertura inesauribile dalla quale proviene e che ha l’incessante compito di articolare. In virtù dell’interpretazione l’esserci ‘apre un varco’ nell’ente – meglio, è questo stesso potere aprente – al manifestarsi dell’essere, e tuttavia tale rapporto all’essere non si dà mai in una corresponsione totale, ma sempre in aperture finite – “appelli” dell’essere, dirà poi Heidegger –, così come finito è l’esserci stesso in quanto già sempre *gettato* in un’apertura storica – e storica in quanto temporale – senza possibilità di “risalire oltre la propria ombra”.

Pertanto, “se si vede in questo circolo un circolo vizioso e se si mira ad evitarlo o semplicemente lo si «sente» come un’irrimediabile imperfezione, si fraintende la comprensione da capo a fondo. (...) L’importante non sta nell’uscir fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nella

<sup>703</sup> Ivi, p. 59.

<sup>704</sup> Dirà infatti Heidegger: “Il senso dell’essere è l’essere del senso. (...) L’essere è il suo senso, cioè l’apertura stessa: la verità (*ἀλήθεια*) dell’essere è l’essere della verità. E l’esserci è ciò che già sempre è nella verità dell’essere così intesa”, id., *Tempo ed essere*, cit., p. 80.

<sup>705</sup> A tal proposito, ci pare veda bene Held quando afferma che “Heidegger concorderebbe con i filosofi del linguaggio di scuola analitica nell’idea del primato del linguaggio sulla percezione. Ma per lui «la vera unità linguistica non è la proposizione ma la parola» [E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, cit., p. 402]; l’atto originario del parlare non è la connessione proposizionale, cioè nel caso dell’asserzione la forma semantica *ti kata tinós*, ma il puro denominare poetico, l’*onomazein*. È questo che richiama dal nascondimento della *Lichtung* nella connessione di rimandi del *Geviert*, chiamandolo per nome, tutto ciò che l’uomo può incontrare. Se le singole cose non accadessero al mondo in virtù di quest’unica ‘azione’ linguistica – la sola che merita effettivamente questo nome –, non ci sarebbe nulla che il linguaggio possa connettere in forma proposizionale”, K. Held, *Heidegger e il principio della fenomenologia*, cit., p. 106.

<sup>706</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, p. 193; proprio in tale analisi del senso ancora Masullo ha visto il residuo trascendentalismo, seppur “ammorbidito”, di *Essere e tempo*, che pure andava oltre la fenomenologia nella distinzione tra senso e significato: “Già nel dire che la fenomenologia è filosofia non dell’essere ma del *senso*, e, proprio come tale, essenzialmente, nel suo stesso nocciolo teorico, è «filosofia come scienza rigorosa», sapere apodittico, conoscenza necessaria e universale di *significati*, si mostra quanto pesi la confusione tra la nozione di «senso» e la nozione di «significato», l’uso cioè non differenziato tra termini come *Sinn* e *Bedeutung*”; ora, Heidegger “ammette l’originarietà del *senso* rispetto al *significato*, ma ancora una volta la pensa nel segno del rapporto esserci-essere, dunque non dell’unità *antropologica* corpo-anima, bensì di quella *ontologica* linguaggio-spirito”, A. Masullo, *Heidegger e la questione del «senso»*, cit., pp. 45 e 56; per una lettura di segno opposto di questi passaggi ed esplicitamente critica rispetto a quella di Masullo, almeno limitatamente ad *Essere e Tempo*, si veda invece V. Frungillo, *Selbst e perdita del Selbst nel corso heideggeriano del '34 su «La logica come domanda sull'essenza del linguaggio»*, in «Atti dell’Accademia di Scienze Morali e Politiche», 113 (2002), pp. 183-205.

maniera giusta. Il circolo della comprensione non è un semplice cerchio in cui si muova qualsiasi forma di conoscere, ma l'espressione della *pre-struttura* propria dell'Esserci stesso. (...) In esso si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario, possibilità che è afferrata in modo genuino solo se l'interpretazione ha compreso che il suo compito primo, durevole e ultimo, è quello di non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità, pre-veggenza e pre-cognizione dal caso o dalle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio tema”<sup>707</sup>.

Di qui è possibile chiarire ulteriormente il carattere derivato dell'asserzione poiché, lo si è visto, Heidegger aveva già mostrato che essa, nel suo carattere apofantico-delotico, primario rispetto a quello determinante ed espressivo, è fondata sull'intuizione. Tuttavia, alla luce della ripetizione eseguita sulla scorta dell'analitica esistenziale, l'intuizione stessa si è rivelata a sua volta un modo derivato dell'apertura, cioè del mostrare qualcosa, e derivato dalla comprensione dei rimandi della significatività impliciti nell'aver a che fare con l'ente quale modalità primaria d'incontro con esso. Pertanto, anche “l'asserzione (il «giudizio») è fondata nella comprensione e costituisce una forma derivata di perfezionamento dell'interpretazione, *anch'essa* «ha» un senso. Ma ciò [ancora una volta] non autorizza a definire il senso come ciò che nasce «in» un giudizio in seguito al suo pronunciamento”<sup>708</sup>.

Se però, in ultima analisi, l'asserzione deriva dall'articolazione della comprensione ad opera dell'interpretazione, secondo Heidegger dovranno ritrovarsi anche in essa i tre caratteri strutturali di quest'ultima, a testimonianza della fondatezza di una tale derivazione. E infatti, anche l'asserzione, non essendo “un comportamento a sé stante capace di aprire l'ente a partire da se stesso (...) abbisogna della pre-disponibilità [fornita dalla comprensione] di ciò che è aperto in generale, al fine di manifestarlo nella determinazione”<sup>709</sup>, e la determinazione deve a sua volta ‘pre-vedere’ “ciò-rispetto-a-cui l'ente in questione è preso di mira, [che] assume nella determinazione la funzione di

---

<sup>707</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 194-195; per tale motivo, afferma ancora Heidegger fornendo la sua ultima parola – dopodiché sarà solo più metafisica-scienza-tecnica *versus* pensiero originario dell'essere – circa la *Methode-Streit* tra scienze della natura e scienze storiche: “la matematica non è più rigorosa della storiografia, ma semplicemente più ristretta quanto all'ambito dei fondamenti esistenziali per essa rilevanti”, ivi, p. 195.

<sup>708</sup> *Ibid.*; interessante, ancora, il precisarsi in *Essere e tempo* della critica alle teorie del giudizio fondate sul valore: “La teoria del «giudizio» oggi in voga fa appello al fenomeno del «valore» (...) assunto dopo [e non a partire da!] Lotze come «fenomeno originario» irriducibile. Questo ruolo esso lo deve unicamente alla sua mancanza di chiarezza ontologica. Anche la «problematica» che si è voluto istituire intorno a questo idolo verbale è non meno incomprensibile. Valore significa a volte, la *forma della realtà*, che funge da contenuto del giudizio per la sua immutevolezza, di contro alla mutevolezza del processo «psichico» del giudicare. In altri casi «valore» significa la validità di senso del giudizio valido intorno all'«oggetto» che esso concerne; in tal caso il valore tende ad assumere il significato di *validità oggettiva* e di oggettività in generale. Il senso, «avente valore» *quanto* all'oggetto ed «essente valido» in se stesso «intemporalmente», «vale» anche perché valido per ogni essere razionale giudicante. Valore significa qui *obbligatorietà*, «validità universale». Esiste anche una teoria «critica» della conoscenza secondo la quale il soggetto «non perviene propriamente» all'oggetto; allora la validità, in quanto valore dell'oggetto, oggettività, è fondata nella sussistenza, valida in se stessa, di un senso vero (!). I tre significati di «valere» che abbiamo illustrati, come modo di essere dell'ideale, come oggettività e come obbligatorietà, oltre ad essere poco chiari in se stessi, si confondono tra di loro continuamente”, ivi, p. 198.

<sup>709</sup> Ivi, p. 199.

determinante”<sup>710</sup>, cioè di predicato. Infine – e ciò è della massima importanza per comprendere l’origine del linguaggio secondo Heidegger – l’asserzione “si muove in una determinata concettualità: il martello è pesante, la pesantezza appartiene al martello, il martello ha la proprietà del peso. La pre-cognizione che si accompagna cooriginariamente all’asserzione passa per lo più inosservata perché il linguaggio porta sempre con sé una concettualità già formata”<sup>711</sup>. In tal modo, tuttavia, l’asserzione enunciativa “il martello è pesante”, ad esempio, finisce per assumere per la logica, in maniera del tutto ovvia, il senso che al martello appartiene la proprietà della pesantezza. Ma, conclude Heidegger, “nella visione ambientale preveggenza e prendente cura non c’è posto per un’asserzione «primaria» di questo genere”<sup>712</sup>.

Per la visione ambientale preveggenza il senso di un tale enunciato è piuttosto quello della presa d’atto dell’inappropriatezza ad un determinato uso, cioè, secondo l’esempio di Heidegger, che il martello è troppo pesante per essere adoperato. Ciò significa che nel passaggio dall’interpretazione all’asserzione è intervenuto un mutamento nella predisponibilità con cui l’ente in questione si mostra. Esso, cioè, non è più inteso in quanto “con che” dell’aver a che fare, in quanto utilizzabile, ma in quanto *oggetto* di determinazioni predicative (in senso logico) o proprietà (in senso ontologico), in quanto semplice presenza e com-presenza.

La modificazione è dunque avvenuta nella struttura “in quanto” originaria dell’interpretazione – da Heidegger definita “in quanto *ermeneutico-esistenziale*”<sup>713</sup> – la quale diventa ora solo più l’“in quanto” apofantico dell’asserzione: “L’«in quanto», nella sua funzione di appropriazione, non opera più all’interno di una totalità di appagatività. (...) L’«in quanto» è confinato nell’uniformità piatta di ciò che è solo semplice-presenza. (...) Questo livellamento dell’«in quanto» originario dell’interpretazione ambientalmente preveggenza a «in quanto» della determinazione della semplice-presenza, è il tratto caratteristico dell’asserzione. Solo così essa può dar luogo a un manifestare puramente contemplativo. L’asserzione non può dunque negare la sua derivazione dall’interpretazione comprendente”<sup>714</sup>.

---

<sup>710</sup> *Ibid.*

<sup>711</sup> *Ibid.*

<sup>712</sup> *Ibid.*

<sup>713</sup> “L’«in quanto» originario proprio dell’interpretazione ambientalmente comprendente (ἐρμηνεία) lo chiamiamo «in quanto» *ermeneutico-esistenziale*, per distinguerlo dall’«in quanto» *apofantico* proprio dell’asserzione”, *ivi*, p. 201.

<sup>714</sup> *Ivi*, pp. 201-202; tornando quindi alla concezione aristotelica della verità, Heidegger può ora chiarire che “esser-vero è disvelare, disvelare è un atteggiamento dell’io, quindi, si dirà, l’esser-vero è qualcosa di soggettivo. Noi invece diciamo: certo, è «soggettivo», ma nel senso di un concetto di «soggetto» rettamente inteso, quello di esserci esistente, che è, cioè, nel mondo. Ormai comprendiamo in qual misura risulta corretta la tesi aristotelica che la verità si trova non fra le cose, bensì ἐν διανοίᾳ, nell’intelletto. Ma ci accorgiamo anche del motivo per cui non è totalmente giustificata. Se l’intelletto ed il pensiero sono considerati un comprendere psichico di un’anima sussistente, resta incomprensibile l’asserzione che la verità si trova nella sfera del soggetto. Se invece si assume la διανοία, l’intelletto, nel modo in cui questo fenomeno dev’essere compreso, nella sua struttura apofantica, cioè come manifestare disvelante di qualcosa, si vede allora che l’intelletto, in quanto manifestare disvelante di qualcosa, è in se stesso determinato, nella sua struttura, dall’esser-vero come disvelare”, *id.*, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 207.

Ma ciò significa, dunque, che intenzionalità e trascendenza non possono essere considerate coincidenti né cooriginarie, poiché, piuttosto, la trascendenza è il ricercato fondamento ontologico-esistenziale dell'intenzionalità stessa<sup>715</sup>.

L'intenzionalità, infatti, “si rapporta certamente all'ente stesso e, in questo senso, è un atteggiamento onticamente trascendente, ma non costituisce originariamente questa relazione-a”<sup>716</sup>, pur costituendo un enorme passo in avanti rispetto all'impostazione neokantiana – ma moderna in genere – del problema della trascendenza, posto infatti nei termini di un rapporto, per Heidegger posticcio e costruttivo, tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza. Heidegger distingue pertanto tale “trascendenza ontica” – coincidente, questa sì, con l'intenzionalità in quanto rapportamento ad una semplice presenza – dalla “trascendenza originaria” (*Urtranszendenz*) o “ontologica” in cui la prima si fonda, coincidente con l'esistenza stessa dell'esserci in quanto essere nel mondo, vale a dire, ancora, con l'apertura comprendente il senso dell'essere in cui consiste il “ci” dell'esserci, e che sola permette che un qualunque ente possa essere incontrato e svelato nel suo ‘esser che cosa e come’ (*Was e Wie-Daß*).

L'esserci è nient'altro che questo movimento (*Bewegtheit*, “motilità”) del continuo trascendere la totalità dell'ente interrogandone il senso in cui, tuttavia, già sempre si trova: “Il problema della trascendenza in generale non si identifica con il problema dell'intenzionalità. Questa, in quanto trascendenza ontica, è possibile soltanto sul fondamento della trascendenza originaria: sulla base dell'*essere-nel-mondo*. Questa trascendenza originaria rende possibile ogni singolo rapporto intenzionale con l'ente. (...) Esso si fonda su una comprensione precedente dell'essere dell'ente. (...) Essa arreca anticipatamente la luce, nella cui luminosità un ente può mostrarsi. Se quindi la trascendenza originaria (l'essere-nel-mondo) rende possibile la relazione intenzionale, che però è ontica, e fonda il rapporto con l'ontico nella comprensione dell'essere, allora tra trascendenza originaria e comprensione dell'essere deve esserci in generale un'intima affinità; *in fondo esse sono un'unica e medesima cosa*”<sup>717</sup>.

Può, ora, intendersi la derivazione dell'asserzione dall'interpretazione nel senso che solo alla prima appartenga propriamente il linguaggio? Evidentemente no, a meno che non si voglia intendere il linguaggio, come in tutta la tradizione metafisica, a partire dal *logos* in quanto *phoné*,

---

<sup>715</sup> Del resto, già nel '25, in conclusione ai *Prolegomeni*, cioè in quello stesso corso in cui Heidegger aveva illustrato, come abbiamo visto, il significato delle principali scoperte fenomenologiche, prima fra tutte l'intenzionalità, egli stesso dichiara: “A partire dal fenomeno della cura come struttura fondamentale dell'esser-ci, è possibile mostrare che ciò che si è inteso, e il modo come lo si è inteso nella fenomenologia, col termine intenzionalità è frammentario, è un fenomeno visto dal di fuori. Ma ciò che si intende con intenzionalità – il mero dirigersi-su – deve piuttosto essere di nuovo reinserito nella struttura fondamentale unitaria dell'avanti-a-sé-essere-già-preso. Solo questo è l'autentico fenomeno che corrisponde a ciò che, inautenticamente e solo in una direzione isolata, si intende con intenzionalità. Accenno a questo argomento brevemente solo per indicare il luogo a partire dal quale prende il via una fondamentale critica della impostazione fenomenologica”, id., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 377.

<sup>716</sup> Id., *Principi metafisici della logica*, cit., p. 159.

<sup>717</sup> Ivi, . 161 (corsivo nostro).

cioè dall'enunciato in quanto espresso. Cooriginario rispetto alla situazione emotiva e alla comprensione e “*fondamento ontologico-esistenziale del linguaggio è [infatti] il discorso*”<sup>718</sup> in cui è già sempre articolata la totalità dei significati della comprensione: “La comprensione emotivamente situata dell'essere-nel-mondo *si esprime nel discorso*. La totalità di significati della comprensibilità *accede alla parola*. I significati sfociano in parole. Non accade, dunque, che parole-cosa vengano fornite di significato. Il linguaggio è [soltanto] l'espressione del discorso”<sup>719</sup> e l'asserzione determinata è solo una delle possibili forme di discorso, come Aristotele aveva già visto.

Al discorso manca pertanto il carattere determinante (predicativo) dell'asserzione, e tuttavia esso ha pur sempre – e primariamente – valenza delotica originaria<sup>720</sup>, possiede cioè sempre un “*sopra che-cosa*” che in esso si dà a vedere da se stesso, e in base al quale “il discorso si fa comunicante”<sup>721</sup>. Ma anche il carattere di *comunicazione* e di *espressione* del discorso – già emerso a proposito dell'asserzione – è “articolazione dell'essere-assieme comprendente”, testimonia cioè del fatto che ci si deve già sempre essere compresi in virtù del coabitare un mondo – e dunque un linguaggio – perchè si possa comunicare qualcosa. Anche da questo punto di vista, una mera teoria soggettiva della conoscenza, magari psicologicamente orientata, si illude se crede di poter spiegare il fenomeno della comprensione a partire dall'intersoggettività, cioè da soggetti isolati che solo in un secondo momento si esprimono e si comprendono empaticamente, come se si trattasse del “trasferimento di esperienze vissute, di opinioni o di desideri, dall'interno di un soggetto all'interno di un altro. (...) Il discorso è l'articolazione in significati della comprensibilità emotivamente situata dell'essere-nel-mondo. I suoi momenti costitutivi sono: il sopra-che-cosa del discorso (ciò di cui si discorre), ciò-che-il-discorso-dice come tale, la comunicazione e il far conoscere”<sup>722</sup>.

<sup>718</sup> Id., *Essere e tempo*, cit., p. 203.

<sup>719</sup> Ivi, p. 204; ciò implica, come vede bene in questo caso Vincenzo Costa, che “l'esplicitazione è dunque (...) antepredicativa, come la comprensione, ma ciò non significa che essa sia pre-linguistica. (...) Dire che l'esplicitazione è nello stesso tempo antepredicativa e linguistica diviene contraddittorio solo se si riduce in linguaggio e l'espressione al giudizio, solo se si giunge a dire che parlare significa giudicare, e dunque se si riducono gli atti linguistici a quelli che hanno una struttura predicativa, o se li si riduce all'espressione intesa come suono verbale. (...) La distinzione tra antepredicativo e predicativo non è equivalente alla distinzione tra non discorsivo e discorsivo, ma corrisponde alla differenza tra differenti modi del discorso”, V. Costa, *La verità del mondo*, cit., p. 270.

<sup>720</sup> “Anche un comando verte sopra... Lo stesso dicasi dell'augurio. Neppure all'intercessione manca il sopra-che-cosa. Il discorso comporta necessariamente questo momento strutturale. (...) Ogni discorso comporta un ciò-che-il-discorso-dice come tale: ciò che, in ogni far voto, in ogni richiesta, in ogni dibattito costituisce il *detto* come tale”, M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 205.

<sup>721</sup> *Ibid.*

<sup>722</sup> Ivi, pp. 205-206; e poco oltre: “I tentativi finora fatti di stabilire «l'essenza del linguaggio», si sono sempre orientati verso l'uno o l'altro di questi momenti, concependo il linguaggio a partire dall'idea o di «espressione» o di «forma simbolica» o di comunicazione o di asserzione o di «partecipazione» delle esperienze vissute o di «formazione» della vita. Una definizione esauriente del linguaggio non potrebbe d'altronde essere raggiunta nemmeno riunendo sincretisticamente tutte queste definizioni. Il decisivo resta sempre l'elaborazione chiarificativa dell'unità ontologico-esistenziale della struttura del discorso sul fondamento dell'analisi esistenziale”, ivi, p. 206.

In sintesi, ciò che Heidegger aveva ricercato nel lavoro su Scoto su base puramente logica, cioè “la dottrina del significato, ha [dunque] le sue radici nell’ontologia dell’Esserci”<sup>723</sup> e, di conseguenza, il compito – lungo il quale egli aveva inizialmente seguito Husserl e gli approcci logicisti in genere – della liberazione della logica pura dalla grammatica si rovescia specularmente in quello della “liberazione della grammatica dalla logica”<sup>724</sup>, laddove la grammatica rappresenta – e rappresenterà sempre più – il patrimonio linguistico-tradizionale entro il quale si sedimenta un’apertura storica, insieme fonte inesauribile di ulteriore significatività (dunque di futuro), e insieme della possibilità del ri-coprimento dell’esperienza delle cose stesse cui porre rimedio nella *distruzione* quale compito fenomenologico fondamentale<sup>725</sup>. In ultima istanza, tuttavia, il senso della comprensione originaria articolabile nei significati, si radica nella costituzione temporale-estatica dell’esserci secondo il suo ‘schematismo’ orizzontale, sintetizzabile nell’“essere avanti a sé essendo già in un mondo come esser presso l’ente intramondano”. Non è il caso qui di diffonderci nell’analisi, che ci porterebbe lontano, di tale struttura temporale dell’essere nel mondo in quanto cura.

Come noto, l’intera analitica esistenziale si interrompe proprio sulla soglia del decisivo, cioè dell’elaborazione tematica e positiva del senso temporale dell’essere stesso, sulla scorta del quale, con l’analitica esistenziale avrebbe dovuto essere ripetuto il fenomeno della comprensione e dunque, presumibilmente, l’intera problematica della verità e dell’asserzione<sup>726</sup>.

<sup>723</sup> Ivi, p. 210.

<sup>724</sup> Ivi, p. 209; e più innanzi aggiunge: “La teoria del significato non è il frutto spontaneo della comparazione di linguaggi i più numerosi e remoti possibili. Altrettanto insufficiente è l’orizzonte filosofico all’interno del quale W. Von Humboldt impostò il problema del linguaggio”, ivi, p. 210. A proposito della differenza tra le concezioni husserliana e heideggeriana del significato e, più in generale, del linguaggio, Martin Kusch, rifacendosi allo studio d’impostazione analitica di J. Hintikka e B. Merrill (*Investigating Wittgenstein*, Oxford, 1986), ha sostenuto una comunanza, nella concezione del “linguaggio come *medium* universale”, tra Frege, Wittgenstein e Heidegger. Gli assunti fondamentali di tale concezione sono i seguenti: “1) Semantical relations are inaccessible; 2) we cannot imagine different semantical relations; 3) model theory (and talk of possible worlds) is impossible (since model theory is based on the systematical variation of meaning relations; 4) linguistic relativism is inevitable (we are trapped in our language); 5) we cannot grasp reality without linguistic (distorting) interference; 6) the construction of metalanguage is impossible; 7) truth as correspondence is inexpressible; 8) we have to limit ourselves to syntax, i.e., formalism”, M. Kusch, *Husserl and Heidegger on meaning*, cit., pp. 99-100; Husserl sarebbe invece portatore di una concezione del significato e del linguaggio come “calcolo”, sostanzialmente opposta agli assunti della teoria del *medium* universale.

<sup>725</sup> “L’ontologia fondamentale è sempre soltanto una ripetizione di questa antichità [della questione dell’essere], di questo passato, il quale però ci viene trasmesso nella ripetizione solo quando gli offriamo la possibilità di trasformarsi. E ciò è quanto questi stessi problemi richiedono per loro natura. Tutto ciò, comunque debba venire attuato, ha il suo fondamento nella storicità della questione dell’essere. Ed è caratteristico che proprio la tradizione, vale a dire la trasmissione esteriorizzata, vieti al problema di trasformarsi nella ripetizione. La tradizione trasmette proposizioni e opinioni fisse, modi fissi di interrogare e di discutere. Questa tradizione esteriore delle opinioni e dei punti di vista sospesi in aria è ora detta la «storia dei problemi». E poiché questa tradizione esteriore e la sua trattazione nella storia della filosofia negano ai problemi la vita, e cioè la trasformazione, e cercano di estinguerli, bisogna combatterli”, M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 185. Sulla distruzione fenomenologica cfr. id., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., § 5 (*Il carattere metodico dell’ontologia. Le tre componenti fondamentali del metodo fenomenologico*).

<sup>726</sup> “Nel quadro generale del presente lavoro, non si potrà stabilire adeguatamente il senso esistenziale di questa comprensione dell’essere se non dopo che abbia avuto luogo l’interpretazione temporale [*temporale*] dell’essere”, id., *Essere e tempo*, cit., p. 188.

Pertanto, ciò che in ultimo vorremmo piuttosto chiederci è: in cosa consiste la specifica concezione heideggeriana della verità e che tipo di rapporto c'è tra essa e la non originaria verità dell'asserzione? È solo un caso che la cosiddetta svolta abbia come perno, come riteniamo, proprio la questione della verità e che essa sia sempre più sbilanciata in direzione dell'apertura originaria piuttosto che in quella critica della scienza (in senso ampio dell'enunciato teoretico) fino a configurarsi come "verità dell'essere", sostituendo così la dicitura "senso dell'essere"? O non è piuttosto questo l'approdo necessario dell'impostazione heideggeriana?

### *Conclusione: essere e verità.*

Fin dall'inizio del nostro studio abbiamo seguito lo sviluppo del pensiero heideggeriano avendo come filo conduttore il plesso problematico 'logica e verità', ed abbiamo rilevato come tale polarità si innestasse su esigenze speculative metafisiche – dal problema neoscolastico della realtà a quello della molteplicità del senso dell'essere a quello, ancora, dell'essere (storico) della soggettività – debordanti rispetto all'angusto piano gnoseologico neokantiano-fenomenologico sul quale dette istanze erano state poste in principio.

L'iniziale concezione heideggeriana della logica – di ispirazione sostanzialmente trascendentale e in fondo tradizionale, almeno quanto al suo *desideratum* se non nel metodo – come scienza pura e normativa del *logos* in quanto enunciato valido (giudizio) e, in questo sì innovativa rispetto alla tradizione, valido nella misura in cui si adegui ad un senso (la laskiana oggettualità in genere) piuttosto che all'oggetto cosalmente inteso, tale concezione, dicevamo, si rovesciava, attraverso tutti i passaggi che si è cercato di illustrare, in una "logica filosofante" in cui il *logos* enunciativo è ormai ridotto a semplice medio nel rapporto tra essere e verità, una logica coincidente pertanto con la metafisica<sup>727</sup>.

Una prima conclusione che ci pare pertanto di poter trarre, è che nel complesso si possa dar credito ad Heidegger quando egli afferma, a proposito del testo su Scoto e a sostegno della sostanziale unitarietà del proprio itinerario – quantomeno nelle tensioni problematiche di esso produttive – che nel problema delle categorie è da leggere la questione del molteplice senso dell'essere, in quella del significato il suo rapporto col linguaggio.

---

<sup>727</sup> "La verità sta nell'essenza della trascendenza, essa è originariamente una verità trascendentale. Ma se il tema fondamentale della logica è la verità, allora la logica stessa è metafisica, ammesso che il problema della trascendenza, come ho cercato di dimostrare, rappresenti il tema fondamentale della metafisica", id., *Principi metafisici della logica*, cit., p. 257.



La prima questione, proveniente ad Heidegger, si ricorderà, dalla precoce lettura di Brentano e in genere dalla formazione teologico-scolastica, si incontrava infatti con l'istanza ontologica lotzeana e in genere antipsicologista di distinguere il *modo* d'essere (e non la *sostanza* dunque, già di per sé categoria della realtà) dell'ambito logico da quello reale, psicologico e metafisico. Un più positivo svolgimento di tale compito era stato poi affrontato da Lask nella sua dottrina delle categorie – senza la quale, se siamo riusciti a mostrarlo, l'intero testo su Scoto risulta incomprensibile – in cui veniva individuata l'insufficienza delle categorie tradizionali aristoteliche (costitutive) e avviato un tentativo di individuare le categorie riflessive, proprie dell'ambito logico, cercando di mettere insieme, come farà poi lo stesso Heidegger su base fenomenologica, Aristotele e Kant, vale a dire “copernicanesimo e obiettivismo”<sup>728</sup>.

Lask forniva così ad Heidegger – ben prima della sua appropriazione produttiva dell'intuizione categoriale husserliana e su un piano trascendentale che andava oltre, quanto a rigore metodologico e fondativo, il realismo neoscolastico o anche quello critico kùlpiano – gli strumenti concettuali per pensare l'essenziale importo ontologico implicito nel rapporto tra logica e verità. Rapporto che Heidegger intende in fondo, sin dai suoi esordi, come rapporto tra essere e verità, premessa per la successiva identificazione di logica e metafisica. Si vede, dunque, come non sia necessario giungere all'ermeneutica dell'effettività – e dunque al primo periodo friburghese, in cui, nemmeno, la critica è stata unanime nel vedere operante, nella sostanza se non nella formulazione, il principio della differenza ontologica – cioè al problema dell'individuazione delle categorie della vita (poi esistenziali) in quanto motilità, irriducibile e impensabile nelle categorie tradizionali della realtà-semplificata presenza, per vedere all'opera in Heidegger l'istanza di una ‘differenziazione ontologica’.

Eppure, tale istanza veniva approcciata inizialmente con gli strumenti concettuali gnoseologico-trascendentali che le si riveleranno ben presto inadeguati. Tuttavia, certo, la via dell'ermeneutica dell'effettività, poi analitica esistenziale, costituisce la specifica strada metodologica intrapresa da Heidegger nell'impostazione del problema, di matrice neoplatonica, del senso unitario dell'essere in generale.

Quanto alla dottrina del significato, essa veniva risolta dal giovane Heidegger in senso intenzionale, individuando dunque la scaturigine dei significati negli atti signitivi, cioè negli atti conferenti significato. Anche in questo caso abbiamo però visto ben presto farsi largo in Heidegger l'intuizione, messa temporaneamente da parte perché non sviluppabile sul piano gnoseologico col ricorso ad una soggettività isolata e costituente, che fosse l'intero storico-significativo di un linguaggio a costituire l'ambito nel quale i singoli significati solo possono emergere in quanto comprensibili per un ‘soggetto’, che è poi l'approdo di *Essere e tempo*, come si è poc'anzi mostrato. Pertanto, se alla dottrina delle categorie e a quella del significato si aggiunge il richiamato “compito

---

<sup>728</sup> Si veda qui il Capitolo I, nota 95.

di una interpretazione metafisico-teleologica, di carattere radicale della coscienza”<sup>729</sup> in quanto “metafisica dello spirito vivente”, si possono leggere in queste tre questioni – debitamente trasfigurate – e nel loro reciproco rapporto, le parole-chiave della riflessione heideggeriana matura: essere, linguaggio, esserci, con la fenomenologia a fungere da nuovo quadro di riferimento metodologico.

Ma si è detto della questione della verità. Come la intende Heidegger in *Essere e tempo* e come la intenderà sempre più dopo la sua interruzione? Qui bisogna distinguere. Se la verità ontica, cioè quella che si esprime nel *logos* apofantico dell’asserzione, caratterizzato dalla sua struttura “in quanto”, si fonda nel carattere di apertura dell’essere nel mondo, cioè nella trascendenza originaria dell’esserci che esistendo ha già sempre precompreso il senso dell’essere, a rigore ciò implica che ‘vera’ in senso ontologico primario è precisamente tale apertura (*Erschlossenheit*) o, come si esprime Heidegger, che “l’esser-vero” della verità, il suo “luogo” originario – la *Lichtung*, nel suo gioco di rimando tra luce (trascendenza ontica, scoprimento dell’ente) e “radura” (trascendenza ontologica, apertura dell’essere), accentuerà tale carattere spaziale dell’apertura (poi luogo-località, *Ort-Ortschaft*) – consiste nell’apertura stessa<sup>730</sup>.

Dopo aver definito l’essere *il transcendens puro e semplice*, Heidegger afferma infatti che una tale verità, in quanto “verità fenomenologica (l’apertura dell’essere) è *veritas transcendentalis*”<sup>731</sup>, avente cioè in vista l’essere quale *apriori* ontologico di ogni rapportamento all’ente. “L’Esserci è «nella verità»”<sup>732</sup>, può pertanto affermare Heidegger, inverando e insieme reinterpretando quel “vivere nella verità” laskiano nel quale si era precocemente imbattuto. Mondo, significatività, senso, trascendenza, verità si chiarificano pertanto in quanto altrettanti modi del nominare l’essere. Ma come stanno le cose quanto alla verità dell’asserzione? Posto che essa si fonda nell’apertura dell’essere (ma anche nella preliminare scopertura fornita dall’intuizione, di cui costituisce di volta in volta una possibilità di articolazione), in che cosa consiste il suo essere vera rispetto all’essere falsa? Qui Heidegger è effettivamente ambiguo. Nel paragrafo 44 di *Essere e tempo* egli riprende sostanzialmente la reinterpretazione fenomenologica del concetto tradizionale di verità in quanto *adaequatio* che abbiamo già incontrato nei *Prolegomeni*.

---

<sup>729</sup> Si veda qui il Capitolo I, nota 284.

<sup>730</sup> Non a caso, ripercorrendo ancora una volta il proprio percorso e mettendone in luce la progressiva radicalizzazione in senso anti-metafisico e anti-soggettivistico, contro il primato del tempo rispetto allo spazio quale residuo trascendentale (su questo cfr. E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica*, Napoli, 2002<sup>2</sup>, parte prima, capitolo terzo, da «*Essere e tempo*» a «*Tempo ed essere*»), Heidegger dirà: “Qui si tratta della domanda dell’essere in quanto essere. In *Essere e tempo* questa domanda viene tematizzata sotto il nome di «domanda del senso dell’essere». Questa formulazione viene abbandonata più tardi in favore di «domanda della verità dell’essere», – e infine a favore di «domanda del luogo o della località dell’essere», – da cui ebbe origine il nome di «topologia dell’essere». Tre termini che, susseguendosi l’uno all’altro, designano al tempo stesso tre tappe sul cammino del pensiero: SENSO-VERITÀ-LUOGO (τόπος)”, M. Heidegger, *Seminari*, cit., p. 112.

<sup>731</sup> Id., *Essere e tempo*, cit., p. 59.

<sup>732</sup> Ivi, p. 272.

La verità è un fenomeno essenzialmente relazionale, laddove però la relazione non è da intendersi tra un processo psichico reale, sia esso il giudizio o la rappresentazione, e il contenuto ideale di questo stesso giudicare e rappresentare, “non c’è alcun raffronto di rappresentazioni né fra di loro né *rispetto* a una cosa reale. (...) La giustificazione [*Ausweisung*] ha a che fare soltanto con lo scoprimento dell’ente stesso, con l’ente nel «come» del suo svelamento [*Entdecktheit*]”<sup>733</sup>.

Fin qui Heidegger riprende sostanzialmente la concezione husserliana della verità che egli stesso aveva fatto propria nei *Prolegomeni* in quanto identificazione mostrante (*ausweisende Identifizierung*), cioè come identità tra l’ente nel come del suo essere inteso e questo ente stesso, tra *intentio* e *intentum*<sup>734</sup>. Si potrebbe così dire che l’asserzione, come tutte le altre modalità di rapportamento ontiche, scopre (*entdeckt*) l’ente nel suo essere “in quanto” – poiché abbiamo visto tale struttura appartenere all’ente stesso – mentre l’esserci esistente ‘apre’ (*erschließt*) o fonda ontologicamente tale scoprimento dell’ente. Tuttavia, poco più avanti Heidegger, conformemente al senso primario (apofantico in quanto delotico) dell’asserzione, afferma: “Che un’asserzione *sia vera* significa: essa scopre l’ente in se stesso: enuncia, manifesta, «lascia vedere» (ἀπόφανσις) l’ente nel suo esser-scoperto. *Esser-vero* (verità) dell’asserzione significa *essere-scoprente*”<sup>735</sup>. E ancora oltre: “Esser-vero in quanto esser-scoprente è una maniera di essere dell’Esserci. Lo scoprire è un modo di essere dell’essere-nel-mondo. Il prendersi cura preveggenza ambientalmente, o anche solo osservante inattivamente, è uno scoprimento dell’ente intramondano. Questo si fa allora scoperto. In quanto tale, è «vero» in un senso secondo. Primariamente vero, ossia scoprente, è l’Esserci. Verità nel senso secondo non significa esser-scoprente (scoprire) ma esser-scoperto (stato di scoprimento)”<sup>736</sup>.

Come è facile rilevare, qui Heidegger non solo, come vede bene Tugendhat, lascia da parte il “così-come”, nella definizione della verità dell’asserzione, per vedere solo più il suo carattere scoprente, facendo così un “uso ambiguo” del termine ‘scoprire’, dato che, “al contrario di Aristotele cui si richiama, [Heidegger] non distingue esplicitamente questi due concetti, [lo ἀληθεύειν dallo ἀποφαίνεσθαι], il significato ampio e quello ristretto di «scoprire»”<sup>737</sup>; ma, inoltre, nel secondo passaggio riportato, Heidegger non distingue più nemmeno, almeno terminologicamente – perché, si deve riconoscere, ed è quanto abbiamo cercato di argomentare fin

---

<sup>733</sup> Ivi, p. 269; non sia qui fuorviante la differenza di traduzione rispetto ai *Prolegomeni*; ciò che Chiodi rende con ‘giustificazione’ (*Ausweisung*) non è altro che l’identificazione mostrante (*ausweisende Identifizierung*) dei *Prolegomeni*. Eppure è significativa, in *Essere e tempo*, l’espunzione dell’identificazione per far risaltare solo più il senso apofantico primario del mostrare.

<sup>734</sup> Su tali questioni ci rifacciamo alle analisi, che sostanzialmente condividiamo, di Ernst Tugendhat, i cui saggi *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Bonn, 1967 ed il più recente e sintetico *L’idea heideggeriana di verità*, cit., costituiscono ormai un vero e proprio classico storiografico, esemplificativo degli approcci filosofico-analitici al problema heideggeriano della verità.

<sup>735</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 269.

<sup>736</sup> Ivi, p. 271.

<sup>737</sup> E. Tugendhat, *L’idea heideggeriana di verità*, cit., p. 319.

qui, l'intento complessivo del discorso heideggeriano è chiaro, ed è quello di mostrare il fondarsi della trascendenza ontica in quella originaria dell'essere nel mondo, dell'interpretazione nella comprensione, dell'asserzione nel discorso, del modo della manifestatività dell'ente nel senso dell'essere; qui è in discussione soltanto la coerenza e sostenibilità di una specifica 'teoria critica' heideggeriana dell'asserzione vera, che la renda cioè distinguibile da quella falsa – tra *l'apertura* originaria dell'esserci e *l'essere scoprente* dei suoi atteggiamenti ontico-intenzionali specifici.

Cartina di tornasole di una tale ambiguità è, analogamente, la concezione heideggeriana dell'essere falso dell'asserzione. Ai fenomeni della scopertura e dell'apertura corrispondono infatti, secondo Heidegger, i “modi della contraffazione e della chiusura”, per cui, se la scopertura è il modo d'essere dell'asserzione vera, la contraffazione deve necessariamente esserlo di quella falsa. Com'è da intendersi allora la contraffazione? Per Heidegger la contraffazione consiste nella manifestazione dell'ente al modo della “parvenza”, dunque pur sempre in una forma di manifestazione. E infatti, se si ricorda l'analisi dei vari sensi del fenomeno, la parvenza vi veniva definita come un modo derivato del fenomeno, tale cioè che in essa l'ente si mostra ‘così come *non* è’, e tuttavia si mostra. Coerentemente con tale concezione della parvenza, Heidegger, invece di soffermarsi a chiarire lo specifico fenomeno della contraffazione in ciò che lo distingue dall'asserzione vera – per cui lo scoprimento dell'ente così come esso è si opporrebbe alla contraffazione, la quale invece lo copre in ciò che esso è – riconduce la stessa contraffazione a modo dello scoprimento, secondo il carattere delotico primario, che pure essa possiede, in base al quale anch'essa contraffazione, in quanto parvenza, deve mostrare l'ente cui si riferisce, seppure *così come* esso non è.

Afferma infatti Heidegger: “[Nella contraffazione] l'ente non è nascosto del tutto, anzi è scoperto, ma ad un tempo contraffatto; si manifesta, ma nel modo della parvenza. Parimenti, ciò che prima era stato scoperto risprofonda nella contraffazione e nel nascondimento. (...) La nuova scoperta non prende mai le mosse da un nascondimento totale, ma dalla scoperta nel modo della parvenza. L'ente ha l'aspetto di... cioè, in certo modo, è scoperto e tuttavia ancora nascosto”<sup>738</sup>.

A questo punto, vero e falso, scoprimento e contraffazione o coprimento, si configurano entrambi come modi dello scoprire, e ciò è senz'altro possibile e coerente se per scoprimento si intende il carattere delotico di entrambi. Heidegger, tuttavia, genera equivoci identificando a volte, come si è visto, una sola di queste modalità, lo scoprire, con la verità *tout-court* – nel qual caso anche scoprimento e apertura coincidono, ed il cui contrario dovrebbe essere, a questo punto, il coprimento nel senso del non scoprire affatto, analogamente all'opposizione aristotelica tra *noein* e *agnoein* – mentre in altre occasioni attribuisce il carattere dello scoprimento tanto al vero quanto al falso, per poi tornare a differenziarli, in ultima istanza, secondo la loro rispondenza o meno all'ente.

---

<sup>738</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 273.

Lo scoprimento in senso stretto torna così ad essere un carattere dell'asserzione vera – e non si identifica più con l'apertura, nella quale piuttosto si fonda – opposta al falso non in quanto non scoprire affatto, ma come copertura nel senso del mostrare l'ente così come esso non è, in quanto parvenza: “La «verità» più rigorosa e originaria è il «luogo» dell'asserzione e la condizione ontologica della possibilità che le asserzioni possano essere vere o false (scoprenti o coprenti)”<sup>739</sup>.

Riassumendo, Heidegger intende alternativamente lo scoprire in tre significati differenti, a volte distinguendoli a volte sovrapponendoli: 1) lo scoprire dell'asserzione in senso ampio, apofantico in quanto delotico e appartenente quindi tanto all'asserzione vera quanto a quella falsa; 2) lo scoprire in senso stretto, cioè come carattere esclusivo dell'asserzione vera in quanto membro (l'altro è l'ente stesso) dell'identificazione mostrante in cui consiste la verità e il cui opposto (la copertura) è il falso in quanto contraffazione nel senso della parvenza; 3) lo scoprire nel senso ontologico primario dell'apertura dell'esserci stesso trascendente, ovvero il ricercato fenomeno della verità originaria, il cui contrario, abbiamo detto, dovrebbe essere a rigore la chiusura nel senso di uno stato di assoluto non scoprimento.

Ma di una tale chiusura Heidegger non fa menzione, almeno nel contesto del paragrafo 44 di *Essere e tempo*<sup>740</sup>, che come si vede “appare come un compendio redazionale poco riuscito”<sup>741</sup> delle medesime analisi svolte diffusamente sia nei *Prolegomeni* che nel corso sulla logica del '26.

Cercheremo tra breve di mostrare che la svolta consiste precisamente nella risoluzione di tale ambiguità tramite una coerente assunzione della non-verità come opposto, sia pure al modo del coesenziale, della verità originaria in quanto apertura, laddove il loro reciproco rimando indicherà, evidentemente risemantizzato, l'accadere dell'essere stesso. Ora, in conclusione, è possibile affermare l'esistenza di una specifica e coerente concezione heideggeriana della verità dell'asserzione, tale cioè che permetta di distinguerla dall'asserzione falsa? Noi riteniamo di sì, e riteniamo che essa consista, né più né meno, nella concezione fenomenologica husserliana dell'evidenza, fatte salve le critiche ad essa che abbiamo analizzato nel capitolo precedente<sup>742</sup>. La verità dell'enunciato consiste per Heidegger nell'identificazione mostrante tra l'inteso e l'intuito, mentre il falso, quale suo opposto, deve essere visto, se ci è consentita la formulazione, nella ‘disidentificazione mostrante’, cioè nella discordanza tra l'ente nel come del suo essere inteso e questo stesso ente percepito. Una tale formulazione, riteniamo, ha il pregio di mantenere nel

---

<sup>739</sup> Ivi, p. 277.

<sup>740</sup> Anche una tale modalità del coprimiento ci sembra infatti contemplata da Heidegger nell'analisi, ripresa nel paragrafo 7 di *Essere e tempo*, delle diverse modalità di coprimiento del fenomeno fornita nel già ricordato passaggio dei *Prolegomeni* (cfr. qui la nota 2 del presente capitolo), dove si dice che “un fenomeno può essere velato nel senso che in generale è *non ancora svelato*, che non fornisce alcuna conoscenza e alcun orientamento riguardo alla propria consistenza” (Id., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 109) in opposizione alla parvenza (nella traduzione dei *Prolegomeni* “apparenza”) come modo di coprimiento del fenomeno che lo lascia tuttavia manifestarsi.

<sup>741</sup> C.F. Gethmann, *La concezione della verità nello Heidegger di marburgo*, cit., p. 333.

<sup>742</sup> Sostanzialmente alludiamo alla presunta confusione husserliana tra *Sachverhalt* e *Wahrverhalt* (Cfr. qui il paragrafo 2 b del secondo capitolo)

‘mostrante’ il riferimento al senso delotico primario che Heidegger intende comunque attribuire tanto all’asserzione vera quanto a quella falsa. Le condizioni di possibilità – su un piano che è però già teoretico, prescindendo cioè dal carattere di apertura dell’essere nel mondo – tanto dell’asserzione vera quanto di quella falsa, consistono, come sappiamo, innanzitutto nella preliminare fornitura dell’ente tramite l’intuizione, in secondo luogo nella struttura insieme sintetico-diairetica del *logos* e in ultima analisi dell’ente stesso.

Che la verità originaria, cioè l’apertura dell’essere da parte dell’esserci comprendente, costituisca a sua volta l’apriori di ogni rapportamento all’ente, dunque anche delle modalità tematiche, non deve portare alla confusione tra questi due piani distinti, seppure posti in relazione di fondazione l’uno rispetto all’altro. Confusione, tuttavia, che Heidegger stesso innesca, come abbiamo appena visto, identificando nello scoprimento *tout-court* l’essenza della verità, sia essa la *veritas transcendentalis* dell’essere o quella dell’enunciato, vero o falso (nel senso ora di identificante o non identificante) che sia.

In una tale confusione, ad esempio, riteniamo incorrano le letture in senso pragmatistico della concezione heideggeriana della verità, le quali intendono il richiamo alla significatività dell’utilizzabile, in *Essere e tempo* puramente metodologico, nel senso che ogni singolo enunciato trovi in una specifica prassi la sua conferma o smentita, dunque la sua verità o falsità<sup>743</sup>.

---

<sup>743</sup> Così, ed esempio, interpreta Gethmann, tra l’altro in opposizione esplicita rispetto a Tugendhat: “Secondo il modello operazionista di verità, la verità non si rapporta all’asserzione come la rossezza al tavolo, ma come la chiave alla serratura. Se la chiave «corrisponde» alla serratura, lo si vede chiudendo, e non scorrendo su di essa. Per il modello operazionista di verità, la «verità» è una categoria relativa alla riuscita. Con l’idea che l’«utilizzabilità» è il criterio della verità, Heidegger porta radicalmente a compimento le tendenze pragmatiche insite nella coppia concettuale di intenzione e riempimento. La verità riempie un’intenzione, come l’assolvimento realizza un compito”, C.F. Gethmann, *La concezione della verità nello Heidegger di marburgo*, cit., p. 346; si vede bene come in Heidegger non vi sia traccia di una simile identificazione di verità e riuscita. Al contrario, Heidegger mostra fin da giovanissimo una certa insofferenza nei confronti di orientamenti in senso ampio pragmatistici, come nelle *Neuere Forschungen*, dove si accenna a “banalità pragmatistiche” (M. Heidegger, *Scritti filosofici*, cit., p. 175), o anche nello *Habilitationsschrift*, in cui si afferma che “mediante il primato assoluto del senso dotato di validità si giudicano severamente tutte le teorie della conoscenza fisiologiche, psicologiche ed economico-pragmatistiche”, id., *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., pp. 95-96. Ancora in *Essere e tempo* Heidegger pare però volere prevenire tali fraintendimenti dell’analitica esistenziale, quando afferma per esempio – ma i luoghi sono davvero tanti – che “l’espressione «prendersi cura» è usata, nelle presenti indagini, come termine ontologico (esistenziale) indicante l’essere di un possibile essere-nel-mondo. Il termine non vuole significare che l’Esserci sia innanzitutto e prevalentemente economico e «pratico», ma che l’essere dell’Esserci deve essere chiarito come *cura*. Questo termine è, a sua volta, da assumersi ontologicamente come concetto strutturale (...). Esso non ha nulla a che fare con la «tribolazione», la «tristezza», le «preoccupazioni» della vita, quali si rivelano onticamente in ogni esserci”, id., *Essere e tempo*, cit., p. 81; del resto, pur volendo ricavare liberamente dal testo heideggeriano una concezione pragmatistica della verità, non si vede, proprio secondo l’esempio addotto da Gethmann, quale azione o prassi possa mai verificare un’asserzione del tipo ‘il tavolo è rosso’. Nello stesso equivoco ci sembra incorrere Mohanty quando afferma che “not formal logic but philosophical logic has to settle the question, which truth – theoretical or practical – is primary. Heidegger opts for the primacy of the practical”, J. N. Mohanty, *Heidegger on Logic*, cit., p. 127; sembra infatti quantomeno improprio, giusto quanto si è mostrato in queste ultime pagine, distinguere in Heidegger una verità teoretica da una pratica, e sostenere un primato della seconda sulla prima. Si tratta, piuttosto, per Heidegger, di pensare quella più originaria apertura disvelativa che rende possibile tanto il comportamento (*Verhalten* – non verità!) pratico quanto quello teoretico-scientifico. In direzione opposta, invece, Dreyfus sostiene che “it is the discovery of the primacy of this understanding of being, not of the primacy of practical activity, that Heidegger rightly holds to be his unique contribution to Western philosophy”, H. L. Dreyfus, *Heidegger’s Critique of the Husserl/Searle Account of Intentionality*, cit., p. 38. Per un confronto, invece, tra Husserl e Heidegger svolto sul filo conduttore del concetto,

Diversamente, il senso di tutta la riflessione heideggeriana sulla sfera originaria del preteoretico, che ha fin dal '19 il suo fulcro nel concetto di mondo, ci sembra appunto quello di mostrare il carattere derivato del comportamento teoretico in quanto modo d'analisi di semplici presenze – nella consapevolezza, tra l'altro, che siano sempre più le scienze positive ad aver ormai 'occupato', non senza diritto e risultati, il reale in tutti i suoi ambiti particolari – e il suo radicarsi nella più originaria sfera della vita che vivendo esperisce già sempre, dunque prima di *saperlo*, qualcosa come un rapporto all'essere e alla verità, secondo l'assunzione della lezione laskiano-diltheyana.

In ciò, come noto, era per Heidegger in gioco la sopravvivenza della filosofia stessa, la quale ha ed ha sempre avuto nella domanda circa l'essere – e la (sua) verità – l' 'oggettualità' ad essa propria e dunque la sua unica *possibilità*. Il tentativo heideggeriano non ci sembra quello di sostituire al criterio dell'adeguazione, seppure fenomenologicamente inteso, un criterio pragmatistico nella verifica dell'enunciato, ma quello di individuare le *condizioni di possibilità* – certamente non in senso geneseologico-soggettivistico – non solo delle modalità conoscitive, bensì di ogni forma di rapportamento umano all'ente, dunque dello stesso avere a che fare con l'utilizzabile, come si è spesso ripetuto. In questo senso, l'impostazione formale della domanda di *Essere e tempo*, e con essa di tutta la *Seinsfrage*, resta di tipo trascendentale, con tutti i limiti che una tale impostazione dovette mostrare agli occhi di Heidegger stesso e ai quali si è qui potuto soltanto accennare. Il progetto di una logica pura, scienza normativa dell'enunciato vero, viene abbandonato ben presto da Heidegger, precisamente a favore di un tale pensiero della sfera preteoretica dell'essere, secondo il percorso che abbiamo cercato di chiarificare.

Tra questi due piani c'è rapporto di fondazione e in qualche misura di chiarificazione 'genetica', ma è vero, come si è spesso rimproverato ad Heidegger da più parti, che una tale indagine sull'essenza della verità nulla più può dire circa la correttezza degli enunciati scientifici, di cui semmai si occupa con certo diritto la logistica, in cui si inverte per Heidegger il concetto operativistico di verità proprio della scienza-tecnica (essenzialmente metafisica), e che non a caso egli criticherà via via sempre più aspramente<sup>744</sup>.

---

ritenuto sostanzialmente pratico, di orizzonte, presente in entrambi i filosofi e inteso tuttavia in maniera differente, si veda H. Pietersma, *Husserl and Heidegger*, cit; il concetto di orizzonte, unitamente alla sua valenza puramente descrittiva, è ritenuto anche da D. Ihde (*Phenomenology and the later Heidegger*, in «Philosophy Today», XVIII (1974) 1, pp. 19-31) ciò che accomuna – seppure in maniera solo "funzionale" – il metodo husserliano e quello heideggeriano, garantendo, inoltre, il carattere fenomenologico di quest'ultimo durante tutto il suo percorso. Sul tema della prassi in Husserl e Heidegger si vedano inoltre D. Føllesdal, *Husserl and Heidegger and the Role of Actions in the Constitution of the World*, in *Essays in Honor of Jaakko Hintikka*, a cura di E. Saarinen, R. Hilpinen, I. Niiniluoto, M.P. Hintikka, Dordrecht, 1979; R.H. Holmes, *The World according to Husserl and Heidegger*, in «Man and World», 18 (1985), pp. 373-387; M. Okrent, *Heidegger's Pragmatism*, Ithaca (New York), 1988.

<sup>744</sup> Anche su Heidegger e la logistica i luoghi potenzialmente menzionabili sono tanti. Ci limitiamo qui a riportare il seguente passaggio tratto dal dibattito al seminario di Zurigo: "La logistica non ha niente a che fare con la filosofia. Essa è puro calcolo, un piano più elevato della matematica, è matematizzazione di ogni rappresentazione applicabile per ogni possibile uso. Essa è universalmente valida e, per questo, crede di essere vera. Gioca un ruolo importante nel

Rimproverare una tale ‘mancanza’ alla riflessione matura di Heidegger – la mancanza cioè di una teoria critica dell’enunciato scientifico – è dunque senz’altro possibile, ma sarebbe troppo imputare una tale mancanza ad una svista (ad un mero perdere di vista<sup>745</sup>) o ad una semplice confusione terminologica, o ancora, cercare nell’apertura stessa, in qualche modo, un criterio per la distinzione tra la verità e la falsità dell’enunciato, cosa che essa non può e non vuole – a torto o a ragione – assolutamente fornire<sup>746</sup>. Anzi, quando ci si sia posti sul piano originario della trascendenza, afferma esplicitamente Heidegger, “si annulla proprio il problema [critico] della conoscenza”<sup>747</sup>. Più corretto ci sembra allora far scaturire tali conseguenze – con tutto ciò che ne è

---

lavoro matematico. All’europeizzazione è legato il fatto che si ritiene che la logistica sia *la* filosofia, che si pensi di poter dire con formule qualcosa di anche minimo sull’essenza di una cosa. La logistica è così sviluppata da giocare un ruolo immenso nella ricerca matematica (macchine calcolatrici ed elaboratori), e questo significa che qui ciò che è iniziato con Descartes si dispiega in modo inquietante”, id., *Seminari*, cit., p. 208; su logica, scienza-tecnica e cibernetica si vedano anche id., *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, St. Gallen, 1984, ed. it. a cura di A. Fabris, *Filosofia e cibernetica*, Pisa, 1988; id., *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, St. Gallen, 1989, ed. it. a cura di C. Esposito, *Linguaggio tramandato e linguaggio tecnico*, Pisa, 1997.

<sup>745</sup> Lo stesso Pöggeler ha sostenuto che per Husserl “solo dopo l’analisi fenomenologica del singolo sarebbe possibile presentare una considerazione globale. Ma in questo modo Husserl cade sotto la critica di Heidegger: egli comincia con la percezione e conferisce all’ambito del teoretico una funzione unilaterale di guida; con ciò egli riprende dunque l’atteggiamento tradizionale. Viceversa, a partire da Husserl si può porre a Heidegger la domanda se quest’ultimo non perda di vista le prestazioni specifiche della teoria”, O. Pöggeler, *Heidegger e Husserl a confronto*, cit., p. 57.

<sup>746</sup> Una tale istanza sembra invece porre Tugendhat il quale, pur vedendo bene la ‘chiusura’ dell’indagine heideggeriana circa la verità dell’enunciato in quella della svelatezza quale carattere dell’essere, afferma che “al livello in cui Heidegger situa la questione, l’evidenza non perde il suo senso ma dovrebbe esser pensata – come del resto lo è, sia pure in parte, in Husserl – come idea regolativa; la stessa cosa varrebbe anche per la verità. Verrebbe con ciò superata l’immediatezza del concetto di evidenza, ma anziché dar luogo ad una nuova, pre-critica immediatezza della verità, verrebbe preservata la coscienza critica, sia pur mantenuta in quella sospensione che appartiene alla sua essenza. Proprio in riferimento alla posizione meta-trascendentale di Heidegger, in base alla quale il dato più originario non è né sostanza né soggetto, bensì una dimensione aperta, la coscienza critica avrebbe potuto trovare la sua più autentica sospensione. Qui, dove la filosofia trascendentale non solo assume in sé una dimensione storica, ma si apre ad essa e rinuncia ad appoggiarsi ad un fondamento ultimo, è divenuto possibile radicalizzare l’idea di una coscienza critica e ricostruirla su nuove basi; ma è divenuto anche possibile sopprimerla, preferendole una nuova immediatezza. (...) Heidegger ha collegato la filosofia della riflessione al dogmatismo dell’autocertezza. Ma con l’idea della certezza (se rimane solo regolativa) la filosofia moderna ha radicalizzato l’esigenza socratica della giustificazione critica, e quindi della responsabilità teoretica. In questo modo, si porrebbe il compito di sviluppare il concetto di verità in tutta l’ampiezza che Heidegger ha prefigurato con la tematica dell’apertura, ma senza rinunciare all’idea regolativa della certezza e al postulato della fondazione critica”, E. Tugendhat, *L’idea heideggeriana di verità*, cit., pp. 326-327; del resto, lo stesso Gethmann, che a Tugendhat si riferisce criticamente, dopo aver rinvenuto nell’essere nel mondo il principio di una coerente concezione pragmatistica della verità, e chiedendosi se Heidegger avesse o meno fornito le condizioni di possibilità dell’asserzione, afferma – contraddittoriamente ci pare – che “si deve distinguere in proposito tra due modi di comprensione, riduttiva e produttiva. Si risponde in modo riduttivo alle questioni, quando si forniscono le condizioni di possibilità che devono sussistere perché l’explanandum si verifichi. In questo caso le questioni vengono concepite come questioni relative alle condizioni *necessarie*. Se invece si concepiscono queste questioni in modo produttivo, allora si richiede una genesi razionale dell’explanandum a partire dalle condizioni di possibilità; in altre parole, a tali questioni va data una risposta, fornendo le condizioni *sufficienti*. Ma Heidegger non risponde alla questione del «come è possibile che», sotto il profilo della concezione produttiva; da questo punto di vista la sua concezione è *incompleta*; e non possiede neanche alcun aspetto che permetta di metterla a confronto con altre concezioni, come ad esempio la teoria della verità come consenso, o quella coerentista. Per questo, la trattazione heideggeriana di questo tema non rappresenta un trattato compiuto sulla verità. Va tuttavia notato che questo non era lo scopo di Heidegger, né in *Essere e tempo*, né nei corsi di Marburgo. La questione della verità è per lui un tema di passaggio, in vista della spiegazione del fenomeno dell’essere”, C.F. Gethmann, *La concezione della verità nello Heidegger di marburgo*, cit., pp. 354-355.

<sup>747</sup> M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 196; e d’altra parte, come vede bene in questo caso Mohanty, “it is one thing to claim that formal logic is rooted in a hermeneutic experience of being-in-the-world. It is quite another thing to work out in detail the idea of a hermeneutic logic. Without such a logic, the Heideggerian thesis would remain empty of content, for not only logic but all theoretical cognition, on that thesis, would have the same



derivato, nel secolo scorso, quanto ai rapporti tra filosofia e scienza o tra ‘analitici e continentali’, ad esempio – dal nucleo più intimo della stessa impostazione heideggeriana. E del resto, che tale “situazione ermeneutica” in quanto “interpretatività [tecnico-scientifica] dell’oggi”<sup>748</sup> fosse “l’apriori storico (l’unico suo) della *Seinsfrage*”<sup>749</sup> ci pare che Heidegger lo riconoscesse fin troppo bene. Qual è, dunque, il luogo di una tale chiusura della domanda circa la verità in quanto verità dell’asserzione a favore solo più dell’ambito originario dell’apertura, e in cosa consiste tale passaggio? Tutto ciò è verificabile già nel saggio del ’30 *Dell’essenza della verità*<sup>750</sup>, in cui riteniamo, tra l’altro, di individuare chiaramente i tratti essenziali della cosiddetta svolta – ma sarà Heidegger stesso a dirlo.

Dopo aver brevemente e ancora una volta mostrato l’insufficienza della concezione tradizionale della verità in quanto *adaequatio*, sia nella variante soggettivistica (*adaequatio rei ad intellectum*) che in quella oggettivistica (*adaequatio intellectus ad rem*)<sup>751</sup>, da subito accomunate nel loro essere “un conformarsi a...(*ein Sichrichten nach...*)”, cioè nel definire la verità come “conformità”<sup>752</sup> (*Richtigkeit*) della e tramite l’asserzione – la cui origine egli individuerà, come noto, nella *orthotes* platonica<sup>753</sup> – Heidegger mostra di voler andare oltre l’alternativa tra vero e falso come conformità e non conformità, appunto, e dunque verso una più originaria radice comune ad entrambe: “La non verità della proposizione (come non-conformità) è il non-concordare dell’asserzione con la cosa. La non-verità della cosa (come non-autenticità) è il non-accordarsi dell’ente con la sua essenza. In entrambi i casi la non-verità può essere concepita come un discordare. Quest’ultimo cade fuori dall’essenza della verità. Per questo la non-verità, in quanto è il contrario della verità, può essere messa da parte là dove si tratta di cogliere la pura essenza della verità”<sup>754</sup>.

---

‘origin’”; inoltre, “it is not clear how much ontological burden can be carried by the copula. Heidegger’s multifarious attempts to extract out of it insight into the meaning of ‘Being’ have been far from successful. By saying that ‘Being’ involves identity-cum-difference or the togetherness of the distinct, is not to say much that could not be divined by simple metaphysical speculation independently of the guidance of the copula”, J. N. Mohanty, *Heidegger on Logic*, cit., pp. 130 e 134.

<sup>748</sup> Cfr. E. Mazzarella, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, cit. Per un confronto tra la concezione heideggeriana della scienza e le principali epistemologie novecentesche si veda T. Kiesel, *Heidegger and the New Images of Science*, in «Research in Phenomenology», 7 (1977), pp. 162-181.

<sup>749</sup> E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica*, cit., p. 251.

<sup>750</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, Frankfurt a.M., 1976, ed. it. a cura di F. Volpi, *Dell’essenza della verità*, in *Segnavia*, Milano, 1987.

<sup>751</sup> Heidegger tiene però a precisare che “la *veritas* come *adaequatio rei ad intellectum* non vuol dire già quella che in seguito sarà l’idea trascendentale di Kant, possibile solo sul fondamento della soggettività dell’essere umano, e cioè che «gli oggetti si conformano alla nostra conoscenza», ma si riferisce alla fede teologica cristiana che le cose, in ciò che sono e se sono, siano solo in quanto, essendo create (*ens creatum*), corrispondono all’*idea* anticipatamente pensata nell’intelletto divino, cioè nella mente di Dio, e perciò, corrispondendo alle idee (essendo conformi), in questo senso sono «vere». Un *ens creatum* è anche l’*intellectus humanus*, che, in quanto facoltà accordata da Dio all’uomo, deve adeguarsi alla sua *idea*. Ma l’intelletto è conforme all’*idea* solo in quanto realizza nelle sue proposizioni l’adeguazione del pensiero alla cosa, la quale, a sua volta, deve essere conforme all’*idea*”, M. Heidegger, *Dell’essenza della verità*, cit., p. 136.

<sup>752</sup> *Ibid.*

<sup>753</sup> Cfr. id., *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, cit.

<sup>754</sup> Id., *Dell’essenza della verità*, cit., p. 138.

Tale concordare o non concordare dell'asserzione rappresentativa viene quindi rimandato entro "un aperto, la cui apertura non è creata dal rappresentare, ma viene da esso via via occupata e assunta solo come un campo di riferimento (*Bezug*)"<sup>755</sup>. Ma il conformarsi dell'"asserire rappresentativo" in quanto "libero offrirsi a una direttiva vincolante è possibile solo se si è liberi per ciò che in un'apertura è manifesto. (...) *L'essenza della verità, compresa come conformità dell'asserzione, è la libertà*"<sup>756</sup>, la quale "lascia che l'ente sia sempre quell'ente che è. La libertà ora si scopre come il lasciar-essere l'ente"<sup>757</sup>.

Una tale libertà non coincide con l'arbitrio umano di fare o non fare (libertà "positiva" o "negativa") ciò che si ritiene con questo o quell'ente, ma è piuttosto "il lasciarsi coinvolgere nello svelamento dell'ente *in quanto tale*. La svelatezza [non più *Entdecktheit* ma *Un-verborgenheit*], a sua volta, è custodita nel lasciar-si coinvolgere e-sistente, grazie a cui l'apertura dell'aperto, ossia il «ci» dell'esser-ci, è ciò che è"<sup>758</sup>. Da una tale custodia della verità in quanto svelatezza dell'ente in totalità prende avvio "l'e-sistenza dell'uomo storico" e dunque "nasce la storia"<sup>759</sup>.

Chiarisce infatti Heidegger: "Ma se l'esserci e-sistente, in quanto lasciar-essere l'ente, libera l'uomo per la sua «libertà», in quanto essa soltanto gli sottopone delle possibilità (degli enti) da scegliere e gli impone delle necessità (degli enti), allora a disporre della libertà non è l'arbitrio umano. L'uomo non «possiede» la libertà come una sua proprietà, ma tutt'al più il contrario: la libertà, l'esser-ci e-sistente e svelante, possiede l'uomo in un modo così originario che solamente *essa* consente (*gewährt*) a un'umanità il riferimento all'ente nella sua totalità, il quale soltanto fonda e caratterizza ogni storia. Solo l'uomo e-sistente è storico. La «natura» non ha storia"<sup>760</sup>.

Fin qui sostanzialmente arrivava già *Essere e tempo*: l'esserci è quell'ente che esistendo come *libero* progetto ha già sempre aperto un varco per l'accadere dell'essere in quanto comprensione del suo senso.

Ora, però, ciò che Heidegger inizia qui a depotenziare è precisamente il carattere di progetto di tale libertà e, con essa, dell'accadere della non-verità (e dunque della verità) in senso originario<sup>761</sup>, lasciando tuttavia oscura, ci sembra, la natura del rapporto tra quest'ultima e il vero e il falso dell'asserzione: "Poiché tuttavia la verità è essenzialmente libertà, l'uomo storico, nel lasciar-essere l'ente, può anche *non* lasciarlo essere per quell'ente che è, e per come esso è. In questo caso l'ente

---

<sup>755</sup> Ivi, p. 140.

<sup>756</sup> Ivi, pp. 141-142.

<sup>757</sup> Ivi, p. 143.

<sup>758</sup> Ivi, p. 145 (corsivo nostro).

<sup>759</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>760</sup> Ivi, pp. 145-146.

<sup>761</sup> In *Essere e tempo* una tale possibilità era ancora attribuita alla libertà dell'esserci di progettarsi in maniera autentica o inautentica, come dice Heidegger chiaramente in un passo da noi già parzialmente riportato: "Attraverso chiacchiera, curiosità ed equivoco [cioè le modalità inautentiche del comprendersi] lo scoperto e l'aperto cadono nei modi delle contraffazione e della chiusura. L'essere-per l'ente non è dissolto ma sradicato. L'ente non è nascosto del tutto, anzi è scoperto, ma ad un tempo contraffatto", id., *Essere e tempo*, cit., p. 273.

viene occultato e contraffatto. Si impone l'apparenza, e con essa viene alla luce la non essenza della verità.

Ma poiché, come essenza della verità, la libertà e-sistente non è un proprietà dell'uomo, ma l'uomo e-siste, e diventa così capace di storia, solo se è posseduto da questa libertà, anche la non-essenza della verità non può sorgere successivamente dalla semplice incapacità o dalla negligenza dell'uomo. La non-verità deve piuttosto venire dall'essenza della verità. Ed è solo perché *nell'essenza* la verità e la non-verità *non* sono indifferenti l'una all'altra, ma ineriscono reciprocamente, che una proposizione vera può presentarsi in netta opposizione alla correlativa proposizione non-vera<sup>762</sup>.

La non-verità, in senso originario “non-essenza”<sup>763</sup> della verità, non si riduce all'apparenza, ma è la “velatezza” (*Verborgenheit*) come modo di accadere dell'essere stesso in quanto totalità<sup>764</sup>, tale per cui “il lasciar-essere, proprio mentre nel singolo comportarsi lascia essere l'ente in rapporto a cui si comporta, e così lo svela, proprio allora vela l'ente nella sua totalità”<sup>765</sup>, secondo ciò che Heidegger definisce ora il “mistero” (*Geheimnis*) della “necessità” (*Not*) dell'oblio dell'essere in quanto ritrazione, niente di soggettivo dunque: “Per chi sa, invece, il «non-» dell'iniziale non-essenza della verità come non-verità rinvia nell'ambito non ancora esperito della *verità dell'essere* (e non solo dell'ente). La libertà, intesa come lasciar-essere l'ente, è in sé un rapporto risoluto (*entschlossen*), cioè un rapporto che non si chiude. Su questo rapporto si fonda ogni comportamento, ricevendo da esso la consegna per l'ente e il suo svelamento. Ma questo rapporto col velamento vela se stesso, lasciando la precedenza all'oblio del mistero e scomparendo in esso.

---

<sup>762</sup> Id., *Dell'essenza della verità*, cit., pp. 146-147.

<sup>763</sup> “Non-essenza qui non significa ancora una sorta di decadimento all'essenza nel senso dell'universale (κοινόν, γένος), della sua *possibilitas* (di ciò che rende possibile) e del suo fondamento. Non-essenza significa qui l'essere essenziale che si dispiega in tal senso prima dell'essenza (*das vor-wesende Wesen*)”, ivi, p. 149.

<sup>764</sup> Tale totalità non coincide con l'insieme degli enti, ma è nient'altro che l'essere stesso, più precisamente, il “farsi mondo” – dunque in concrezioni (eventi) finite – dell'essere stesso: “Κόσμος non vuol dire questo o quell'ente che ci attornia e ci opprime, neppure l'insieme degli enti, ma significa uno «stato», cioè il *come* (Wie) in cui l'ente è *nella sua totalità*. Κόσμος οὗτος non designa quindi un ambito dell'ente contrapposto a un altro, ma questo mondo dell'ente nella sua differenza da un altro mondo dello stesso ente, l'ἓόν stesso κατά κόσμον. Il mondo, essendo questo «come» nella sua totalità, è già alla base e precede ogni possibile frammentazione dell'ente, la quale non annienta il mondo, ma ne *ha sempre bisogno*”, id., *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., p. 98; a proposito della questione del mondo e del come della sua manifestatività in quanto oggettualità propriamente fenomenologica, Klaus Held osserva acutamente che “nel suo confronto con Husserl, Heidegger ha spesso riformulato la massima della ricerca fenomenologica «alle cose stesse», con la quale il principio di evidenza viene espresso come appello, volgendola al singolare: «alla cosa stessa». Questa modificazione è in effetti legittima; perché in fondo, nella fenomenologia (...) importa solo *una* ‘cosa’ (*Sache*): il mondo della dimensione di manifestatività. L'analisi fenomenologica degli «oggetti-nel-come-del-loro-apparire» porta oltre, all'analisi del «come dell'apparire» stesso, cioè in ultima analisi alla dimensione dell'apparire ‘mondo’”, K. Held, *Heidegger e il principio della fenomenologia*, cit., p. 95; non ci sembra invece corretto, in virtù della medesimezza tra essere e mondo che abbiamo tentato di delucidare, l'appunto dello stesso Held secondo il quale “Heidegger ha intuito fin dall'inizio questo errore di Husserl [il rovesciamento dei rapporti di fondazione tra coscienza e mondo] ma, come sarebbe stato necessario, non ha a sua volta sostituito la coscienza costitutiva del mondo come dimensione di manifestatività con il mondo stesso, ma con l'essere”, ivi, p. 97.

<sup>765</sup> M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, cit., p. 148.

(..) Laddove la velatezza dell'ente nella sua totalità viene ammessa solo come un limite che talvolta si annuncia, il velamento, come *evento* fondamentale, è già affondato nell'oblio<sup>766</sup>.

Un tale oblio non è una mera parvenza o un puro niente, anzi, è l'effettuale per eccellenza, in quanto "lascia l'uomo storico nell'ambito del praticabile e dei suoi artefatti"<sup>767</sup>, lo lascia cioè nell'errore (*Irrtum*) originario, nell'"erranza" (*Irre*) come oblio della verità (-non verità) dell'essere e "insistente" nel commercio con l'ente, cui l'uomo può tuttavia porre rimedio aprendosi al mistero della necessaria "implicanza tra l'essenza della verità e la verità dell'essenza (...). Ma nel concetto di «essenza» la filosofia pensa l'essere"<sup>768</sup>.

La verità appartiene dunque essenzialmente all'essere stesso, è (*west*) l'essere stesso<sup>769</sup> nel suo carattere costitutivamente ritraentesi, nella sua 'medesimezza non identica' tra svelatezza e velamento, essere e nulla, *Ereignis-Enteignis*<sup>770</sup>. Qui, davvero, la verità dell'enunciato e con esso la (sua) "«logica» si dissolve (...) nel vortice di un domandare più originario"<sup>771</sup>.

---

<sup>766</sup> Ivi, p. 150 (corsivi nostri).

<sup>767</sup> *Ibid.*

<sup>768</sup> Ivi, pp. 153 e 155.

<sup>769</sup> Circa il senso di tale mutamento della questione dal *senso* dell'essere alla *verità* dell'essere, dirà poi Heidegger, confermando sia il depotenziamento del carattere di progetto del *senso* dell'essere di cui si è detto, sia l'entrare in una dimensione che nulla più ha a che fare con la verità dell'enunciato: "Va osservato che l'espressione «verità dell'essere», se si intende la verità come correttezza di un'asserzione, non ha alcun senso. *Verità*, al contrario, viene intesa qui come «svelatezza», e ancora più precisamente, se ci si pone nell'ottica dell'esserci, come radura. Verità dell'essere significa radura dell'essere. Che cos'è dunque accaduto nella, e mediante, la trasformazione che, al posto di *senso*, fa subentrare la *verità*? Che cosa significa innanzitutto *senso*? In *Essere e tempo* il senso è determinato dall'ambito del progetto; e il progetto è l'attuazione dell'esserci, cioè dell'in-sistenza estatica nell'apertura dell'essere. L'esserci, e-sistendo, dischiude un *senso*. Abbandonando il termine «senso dell'essere» a favore di «verità dell'essere», il pensiero scaturito da *Essere e tempo* sottolinea d'ora in poi più l'apertura dell'essere stesso che non l'apertura dell'esserci di fronte all'apertura dell'essere. Questo è il significato della «svolta», in cui il pensiero si volge sempre più risolutamente all'essere in quanto essere", M. Heidegger, *Seminari*, cit., pp. 112-113. Vede bene Caputo, dunque, quando identifica sostanzialmente in due principali movimenti il percorso heideggeriano – dove è chiaramente il secondo l'unico che interessi ad Heidegger a partire dal saggio del '30 in avanti – e cioè: "(1) from the correctness of assertions to the manifestness of the being (phenomenality; *on/alētheia*); (2) from the manifestness of the being to the openness of Being, to Being as the open, as *Seyn*, as *Lichtung*, *Ereignis*, (*alētheia* as such)", J.D. Caputo, *Demythologizing Heidegger: Alētheia and the History of Being*, in «Review of Metaphysics», XLI (1988) 3, p. 527.

<sup>770</sup> Proprio in tali passaggi, si è detto, ci pare di ravvisare il punto di svolta del pensiero heideggeriano, ruotante infatti attorno alla questione del nulla come momento di sottrazione cooriginario all'essere concedente la presenza, come suggerirà lo stesso Heidegger indicando esplicitamente "tra i paragrafi 5 e 6 [riguardanti appunto il rapporto tra verità e non-verità in senso originario] il salto nella svolta (che è essenzialmente [*west*] nell'evento)", id., *Dell'essenza della verità*, cit., p. 148 (nota a). Un'ulteriore conferma di tale interpretazione della svolta ci sembra quanto Heidegger dice circa due brevi scritti – composti a ridosso di *Dell'essenza della verità* – nella premessa alla terza edizione (del 1949) di *Dell'essenza del Fondamento*, in *Segnavia*, cit., p. 79: "Il trattato *Dell'essenza del fondamento* fu composto nel 1928 contemporaneamente alla prolusione *Che cos'è metafisica?* Questa riflette sul niente, quello nomina la differenza ontologica. Il niente è il «non» dell'ente, quindi l'essere esperito a partire dall'ente. La differenza ontologica è il «non» tra ente ed essere. Ma, allo stesso modo in cui l'essere come «non» relativo all'ente non è un niente nel senso del *nihil negativum*, così la differenza, come «non» tra ente ed essere, non è il semplice prodotto di una distinzione dell'intelletto (*ens rationis*). Quel nientificante «non» del niente e questo nientificante «non» della differenza, pur non essendo identici, sono la stessa cosa (*das Selbe*) nel senso di ciò che assieme rientra nell'essenzialità dell'essere dell'ente. Questa stessa cosa è ciò che è degno di essere pensato, ciò che i due scritti, volutamente tenuti distinti, tentano di arrivare a determinare, senza esserne all'altezza"; risulta evidente che, fin qui, Heidegger doveva ritenere la svolta un fatto non ancora compiuto.

<sup>771</sup> Id., *Che cos'è metafisica* in *Segnavia*, cit., p. 72; anche a proposito di tale riformulazione della differenza ontologica, che nella coappartenenza di essere e nulla, verità e non verità (poi *Sein* e *Seyn*) giunge a dire finalmente la sua cosa, Masullo afferma: "In ogni caso, la distinzione heideggeriana tra il *senso* e il *significato* e la sua stessa radicalizzazione attraverso la fondamentale distinzione di *Sein* e *Seyn*, dove il *significato* è assegnato al dicibile campo

---

del *Sein* ed il *sensio* all'indicibile ambito del *Seyn*, non fuoriescono dal cognitivismo fenomenologico, sia pure ermeneuticamente ammorbidito. Se il *Seyn* si differenzia dal *Sein* dell'ente sol perché non è il semplice essere dell'ente, ma restituisce l'ente alla «verità» del suo essere, a propria volta il *sensio* come riferirsi al *Seyn* è in tutta evidenza una funzione cognitiva, per quanto aspirazione e non acquisto, destinata in ogni modo ad un esito di *assoluta problematicità*», A. Masullo, *Heidegger e la questione del «sensio»*, cit., p. 61.

## Bibliografia primaria:

M. Heidegger, *Frühe Schriften*, Frankfurt a.M., 1978, trad. it. di A. Babolin, *Scritti filosofici (1912-1917)*, Padova, 1972.

Id., *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, Leipzig 1914, trad. it. di A. Babolin, *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, Padova, 1972.

Id., *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Frankfurt a.M., 1978, trad. it. di A. Babolin, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Bari, 1974.

Id., *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt a.M., 1987, ed. it. a cura di G. Cantillo, *Per la determinazione della filosofia*, Napoli, 1999.

Id., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt a.M., 1985, ed. it. a cura di E. Mazzarella, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, Napoli, 1990.

Id., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt a.M., 1988, ed. it. a cura di E. Mazzarella, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, Napoli, 1992.

Id., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, in *Gesamtausgabe LIX*, Frankfurt a.M., 1993.

Id., *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, 1989, ed. it. a cura di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Milano, 1998.

Id., *Platon: Sophistes*, in *Gesamtausgabe XIX*, Frankfurt a.M., 1992.

Id., *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*. 10 Vorträge (gehalten in Kassel vom 16-21 April 1925), in *Dilthey-Jahrbuch*, 8, pp. 143-177, Bochum 1992/93, ed. it. a cura di F. Donadio, *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo*, Napoli, 2001.

Id., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt a.M., 1979, trad. it. di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Genova, 1991.

Id., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt a.M., 1976, trad. it. di U. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Milano, 1986.

Id., *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Frankfurt a.M., 1993, trad. it. di F. Giurisatti, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, Milano, 2000.

Id., *Sein und Zeit*, Tübingen 1927, trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano, 1976.

Id., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a.M., 1975, trad. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova, 1999.

Id., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt a.M., 1977, trad. it. di R. Cristin e A. Marini, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, Milano, 2002.

Id., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt a.M., 1978, trad. it. di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Genova, 1990.

Id., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a.M., 1973, trad. it. Di M. E. Reina riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Bari, 1985.

Id., *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a.M., 1988, trad. it. A cura di F. Volpi, *L'essenza della verità*, Milano, 1997.

Id., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1966, trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Milano, 1968.

Id., *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, ed. it. a cura di A. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Milano, 1973.

Id., *Mein Weg in die Phänomenologie*, in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, trad. it. di E. Mazzarella, *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia*, in *Tempo ed Essere*, Napoli, 1980.

Id., *Vier Seminare-Zürcher Seminar*, Frankfurt a.M., 1977-1986, trad. it. di A. Babolin, Padova, 1986, ed. it. a cura di F. Volpi, *Seminari*, Milano, 1992.

Id., *Holzwege*, Frankfurt a.M., 1950, trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, Firenze, 1985.

Id., *Nietzsche*, Pfullingen 1961, ed. it. a cura di F. Volpi, *Nietzsche*, Milano, 1994.

Id., *Wegmarken*, Frankfurt a.M., 1976, ed. it. a cura di di F. Volpi, *Segnavia*, Milano, 1987.

Id., *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, St. Gallen 1984, ed. it. a cura di A. Fabris, *Filosofia e cibernetica*, Pisa, 1988.

Id., *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, St. Gallen 1989, ed. it. a cura di C. Esposito, *Linguaggio tramandato e linguaggio tecnico*, Pisa, 1997.

## **Bibliografia secondaria:**

AA.VV., *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen 1988, trad. it. di C. Tatasciore, *Risposta a colloquio con Martin Heidegger*, Napoli, 1992.

L. Amoroso, *Il discorso come struttura esistenziale e la dimensione pragmatica della comunicazione. Glosse al § 34 di Sein und Zeit di M. Heidegger*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Serie III, vol. VI, 4 (1976), pp. 1263-1275.

- A. Babolin, *La ricerca filosofica del giovane Martin Heidegger nella critica d'oggi*, in M. Heidegger, *Scritti filosofici (1912-1917)*, trad. it. di A. Babolin, Padova, 1972.
- C. Baglietto, *La formazione del pensiero di M. Heidegger nei suoi scritti giovanili*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Serie II, XXVI (1957), pp. 190-221.
- R. Bast, *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986.
- O. Becker, *Para-Exsistenz. Menschliches Dasein und Dawesen*, «Blätter für Deutsche Philosophie» 17 (1943), pp. 67-102 [ora in O. PÖGGELER (a cura di), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königstein/Ts, 1984, pp. 321-357], trad. it. di S. Poggi *L'Essere e la «presentia»*, in Poggi-Tommasiello (a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, Milano, 1995.
- O'.D. Bellinetti, *Realtà e concretezza nella fenomenologia di Husserl e di Heidegger*, «Aquinas», XXVI (1983) 3, pp. 485-496.
- R. Bernet, *Trascendenza e intenzionalità. Heidegger e Husserl sui prolegomeni a un'ontologia fenomenologica*, «Aut-aut», 223-224 (1988), pp. 145-164.
- Id., *Husserl and Heidegger on Intentionality and Being*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 21 (1990), pp. 136-152.
- G. Bertuzzi, *La verità in Martin Heidegger. Dagli scritti giovanili a «Essere e tempo»*, Roma, 1991.
- S. Besoli - M. Ferrari - L. Guidetti (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Atti del convegno internazionale. L'Aquila, 29-31 marzo 2001, Macerata, 2002.
- S. Besoli, *Il valore della verità. Studio sulla «logica della validità» nel pensiero di Lotze*, Firenze, 1992.
- W. Biemel, *Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit*, «Phänomenologische Forschungen», 6/7, in *Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen*, München, 1978.
- Id., *Heidegger e la fenomenologia*, trad. it. in «Rivista di filosofia», 83 (1992), pp. 3-24.
- R. Boehm, *Husserl e Heidegger. Critica dei fondamenti*, «Aut-aut», 223-224 (1988), pp. 69-87.
- R. Brisart, *Presence et être. Étude sur l'approfondissement de la phénoménologie dans les "Marburger Vorlesungen" de Heidegger*, «Revue philosophique de Louvain», 79 (1981), pp. 28-29.
- J.D. Caputo, *Demythologizing Heidegger: Alētheia and the History of Being*, in «Review of Metaphysics», XLI (1988) 3, pp. 519-546.
- Id., *Phenomenology, Mysticism and the «Grammatica Speculativa»: A Study of Heidegger's Habilitationsschrift*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 5 (1974), pp. 101-117.
- R. Cavaliere, *Spunti leibniziani negli anni di Marburg*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Genova, 2006, pp. 231-248.



- A. Cazzullo, *Il concetto e l'esperienza: Aristotele, Cassirer, Heidegger, Ricoeur*, Milano, 2000.
- F. Chiereghin, *Essere e Verità. Note a «Logik. Die Frage nach der Wahrheit» di Martin Heidegger*, Trento, 1984.
- V. Costa, *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Milano, 2003.
- J.F. Courtine, *L'interpretazione del λόγος e la teoria della proposizione nel Sofista*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Genova, 2006, pp. 189-210.
- Id., *Le préconcept de la phénoménologie et la problématique de la vérité dans «Sein und Zeit»*, in F. Volpi (éd.), *Heidegger et l'Idée de la phénoménologie*, Dordrecht-Boston-London, 1988.
- Id., *Les «Recherches Logiques» de Martin Heidegger: de la théorie du jugement à la vérité de l'être*, in J. F. Courtine (éd.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la mataphysique du Dasein*, Paris, 1996.
- R. Cristin (a cura di), *Husserl-Heidegger: la fenomenologia in discussione*, in E. Husserl/M. Heidegger, *Fenomenologia*, Milano, 1999.
- Id., *La monade, l'eco, l'arcobaleno. Heidegger, Husserl e il concetto leibniziano*, «Aut-aut», 223-224 (1988), pp. 231-257.
- S.G. Crowell, *Lask, Heidegger and the Homelessness of Logic*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 23 (1992), pp. 222-39.
- F. Dastur, *Heidegger und die "Logische Untersuchungen"*, «Heidegger Studies», 7 (1991), pp. 37-51.
- J. Derrida, *«Ousia e Gramme»*. Nota su una nota di «Sein und Zeit», Torino 1997.
- C. Demmerling, *Logica trascendentale e ontologia fondamentale: Emil Lask e Martin Heidegger*, «Rivista di filosofia», LXXXIII (1992) 2, pp. 241-261.
- M. Dummett, *Frege and Other Philosophers*, Oxford, 1991.
- C. Esposito, *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Bari, 1984.
- Id., *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Bari, 1992.
- A. Fabris, *Filosofia, storia, temporalità. Heidegger e «i problemi fondamentali della fenomenologia»*, Pisa 1988.
- Id., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, «Teoria», I (1984), pp. 99-123.
- Id., *Logica ed ermeneutica. Interpretazione di Heidegger*, Pisa, 1982.
- V. Fagone, *Tempo e intenzionalità. Brentano, Husserl, Heidegger*, «Archivio di filosofia», 1 (1960), pp. 105-132.
- M. Ferrari, *Il Neocriticismo*, Roma-Bari, 1997.

- G. Funke, *A crucial question in transcendental phenomenology: what is appearance in its appearing?*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 4 (1973), pp. 47-60.
- H.G. Gadamer, *Il movimento fenomenologico*, Roma-Bari, 1994.
- Id., *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960, trad. it. di G. Vattimo, Milano, 1994.
- E. Garulli, *Problemi dell'Ur-Heidegger*, Urbino, 1969.
- C.F. Gettmann, *Zu Heideggers Wahrheitsbegriff*, «Kant-Studien», 65 (1974).
- Id., *Heideggers Wahrheitskonzeption in seinen Marburger Vorlesungen*, in Forum für Philosophie Bad Homburg (a cura di), *Martin Heidegger: Innen-und Außenansichten*, Frankfurt a.M., 1989, pp. 101-130, trad. it. di P. Tommasiello, *La concezione della verità nello Heidegger di marburgo*, in Poggi-Tommasiello (a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, Milano, 1995.
- A. Giugliano, *Nietzsche, Rickert, Heidegger (ed altre allegorie filosofiche)*, Napoli, 1999.
- K. Held, *Heidegger e il principio della fenomenologia*, «Aut-aut», 223-224 (1988), pp. 88-110.
- F-W. von Hermann, *Der Begriff der Phänomenologie in Heidegger und Husserl*, Frankfurt a.M., 1981, trad. it. di R. Cristin, Genova, 1997.
- Id., *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*, Frankfurt a.M., 1991, trad. it. di C. Esposito, Bari, 1993.
- K. HOBE, *Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask*, «Philosophisches Jahrbuch», 78 (1971).
- F. Hogemann, *Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem WS 1919-20 und dem SS 1920*, in «Dilthey-Jahrbuch», Bd. IV, 1986-87, pp. 54-71.
- E. Husserl, *Glosse a Heidegger*, Milano, 1997.
- Id., *Die Philosophie als strenge Wissenschaft (1911)*, Frankfurt a.M., 1965, trad. it. di C. Sinigaglia, con un'introduzione di G. Semerari, Roma-Bari, 2001.
- Id., *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, Husserliana, Bd. XVIII, herausgegeben von E. Holenstein, Nijhoff, Den Haag 1984, trad. it. di G. Piana, *Ricerche Logiche*, vol. I, Milano, 2001.
- Id., *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana, Bd. XIX/1, herausgegeben von U. Panzer, Nijhoff, Den Haag 1984, trad. it. di G. Piana, *Ricerche Logiche*, vol. I, Milano, 2001.
- Id., *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, Husserliana, Bd. XIX/2, herausgegeben von U. Panzer, Nijhoff, Den Haag 1984, trad. it. di G. Piana, *Ricerche Logiche*, vol. II, Milano, 2005.
- U. Iannicelli, *I concetti fondamentali della filosofia antica di Martin Heidegger*, in «Archivio di storia della cultura», XVI (2003), pp. 95-127.

- S. Ijsseling, *Heidegger nella fenomenologia*, «Aut-aut», 223-224 (1988), pp. 129-144.
- T. Kisiel, *On the Dimension of a Phenomenology of Science in Husserl and the young Heidegger*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 4 (1973), pp. 217-234.
- Id., *Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask*, «Man and World», 28 (1995), pp. 197-240.
- P. Kontos, *Heidegger, lecteur de Husserl. Logique formelle et ontologie matérielle*, «Revue philosophique de Louvain», 1 (1994), pp. 53-81.
- G. Kovacs, *Philosophy as primordial Science (Urwissenschaft) in the early Heidegger*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 2 (1990), pp. 121-135.
- H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, 1987.
- G. Kühne-Bertam, *Der Begriff des "hermeneutischen Begriffs"*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 38 (1995), pp. 236-260.
- L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963, trad. it. di G. Piacenti, *Itinerari della fenomenologia*, Torino 1974.
- R. Lazzari, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Milano, 2002.
- K. Lehmann, *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916)*, «Philosophisches Jahrbuch des Görresgesellschaft» 71 (1963-64), pp. 330-357, trad. it. Di S. Poggi, *Metafisica, filosofia trascendentale e fenomenologia nel primo Heidegger (1912-1916)*, in Poggi-Tommasiello (a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, Milano, 1995.
- A. Le Moli, *Heidegger e Platone. Essere, relazione, differenza*, Milano, 2002.
- E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (1949)*; trad. it. di F. Sossi, *Alla scoperta dell'esistenza con Husserl e Heidegger*, Milano, 1998.
- I. Lyne, *Rickert and Heidegger: On the Value of Everyday Objects*, «Kant-Studien», 91 (2000), pp. 204-225.
- A. Marini, *Il giovane Martin Heidegger fino ai seminari friburghesi (1919)*, «Magazzinodifilosofia», 1 (2000).
- Id., *Sei paragrafi su Husserl e Heidegger, Parmenide ed Eraclito, il tragico e la dialettica*, «Aut-aut», 223-224 (1988), pp. 169-202.
- F. Masi, *La domanda rimasta alla fenomenologia. Fenomenonimia e Sigetica*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», CXII (2001), pp. 193-232.
- A. Masullo, *Soggetto "patico" e fine del trascendentale*, «Paradigmi», 16 (1988), pp. 159-200.

Id., *La "cura" in Heidegger e la riforma dell'intenzionalità husserliana*, in *La recezione italiana di Heidegger*, a cura di M. Olivetti, Biblioteca dell'«Archivio di filosofia», Padova, 1989, pp. 377-394.

Id., *Heidegger e la questione del «senso»*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger oggi*, Bologna 1998.

E. Mazzarella, *Storia Metafisica Ontologia*, Napoli, 1987.

Id., *Heidegger a Friburgo*, in Id., *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia Heideggeriana*, Napoli, 1993.

Id., *Tecnica e metafisica*, Napoli, 2002<sup>2</sup>.

Id., *Heidegger a Marburgo: logica, ontologia, ontica*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Genova, 2006, pp. 23-40.

R.P. Morison, *Kant, Husserl and Heidegger in Time and the Unity of Consciousness*, «Philosophy and Phenomenological Research», 39 (1978), pp. 182-198.

P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, 1903, 1921<sup>2</sup>, trad. it. di V. Cicero, *Dottrina platonica delle Idee*, Milano, 1999.

E.W. Orth, *Heidegger e il neokantismo*, in F. Bianco (a cura di), *Heidegger in discussione*, Milano, 1992.

H. Padruitt, *Preveniente ritegno, dislocazione nell'esserci e comprensione non informatica del linguaggio. Tre «parole chiave» per la recezione del pensiero di Heidegger oggi*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger oggi*, Bologna, 1998.

R. E. Palmer, *Husserl's debate with Heidegger in the margins of Kant and the Problem of Metaphysics*, «Man and World», 30 (1997), pp. 5-33.

V. Perego, *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Milano, 2001.

Id., *La genesi della fenomenologia ermeneutica nel primo Heidegger*, Milano, 1998.

H. Pietersma, *Husserl and Heidegger*, «Philosophy and Phenomenological Research», XL (1979) 2, pp. 194-211.

O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963 (1983, edizione accresciuta di un Poscritto), trad. it. di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Napoli, 1991.

Id., *Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs*, in *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs*, a cura di E.-W. Orth, in «Phänomenologische Forschungen», Freiburg/München, 9 (1980), pp. 124-162.

Id., *Heidegger e Husserl a confronto*, «Aut-aut», 223-224 (1988), pp. 54-68.

Id., *Hermeneutische und mantische Phänomenologie*, «Philosophische Rundschau» 13 (1965), pp. 1-39 [ora, con alcune modifiche, in O. PÖGgeler (a cura di), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königstein/Ts, 1984, pp. 321-357], trad. it. di S. Poggi, *Fenomenologia ermeneutica*

e *fenomenologia mantica*, in Poggi-Tommasiello (a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, Milano, 1995.

Id., *Heideggers logische Untersuchungen*, in Forum für Philosophie Bad Homburg (a cura di), *Martin Heidegger: Innen-und Außenansichten*, Frankfurt a.M., 1989, pp. 75-100, trad. it. di P. Tommasiello, *Le «Ricerche logiche» di Heidegger*, in Poggi-Tommasiello (a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, Milano, 1995.

S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Pisa, 2006.

Id., *Apofantica, ermeneutica e negazione: una lettura del Natorp-Bericht*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Genova, 2006, pp. 41-53.

Id., *La fedeltà al proprio inizio: l'attualità del primo Heidegger*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger oggi*, Bologna, 1998.

T. Rentsch, *Heidegger und Wittgenstein. Existenzial- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart, 1985.

M. Riedel, *Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heidegger frühe Auseinandersetzung mit Husserl*, in Ch. Jamme (a cura di), *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag E. Husserl*, Frankfurt a. M., 1989, pp. 215-233; trad. it., *La fondazione originaria dell'ermeneutica. Il primo confronto di Heidegger con Husserl*, in «Paradigmi», VII (1989) 20, pp. 299-317.

Id., *Preconfigurazioni della storia dell'essere*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger oggi*, Bologna, 1998.

D. Ripamonti, *Alla radice di "Sein und Zeit": la presenza di Husserl nelle "Marburger Vorlesungen"*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 79 (1987), pp. 445-460.

P.A. Rovatti, *La posta in gioco. Heidegger, Husserl e il soggetto*, Milano, 1987.

M. Ruggenini, *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Genova, 1992.

A. Savignano, *L'influenza di Rickert negli scritti giovanili di Heidegger*, in M. Signore (a cura di), *Rickert. Tra storicismo ed ontologia*, Milano, 1989, pp. 339-354.

K. Schuhmann, *Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 32 (1978), pp. 591-612.

H. Seubert, *La logica come domanda sulla verità nel periodo marburghese di Heidegger*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Genova, 2006, pp. 259-291.

T. Sheehan, *La Kehre a Marburgo*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Genova, 2006, pp. 155-188.

R.M. Stewart, *The Problem of Logical Psychologism for Husserl and the Early Heidegger*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 10 (1979), pp. 184-193.

C. Strube, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Würzburg, 1993.

Id., *La sfida di Heidegger di per un ritorno dietro la teoretizzazione. Un confronto con l'Ideale di scienza di Husserl e del Neokantismo della Scuola di Marburgo*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Genova, 2006, pp. 249-258.

J. Taminiaux, *Le regard et l'excédent*, La Haye, 1977, pp. 156-182, trad. it di P. Tomasiello, *Considerazioni su Heidegger e le "Ricerche Logiche" di Husserl*, in Poggi-Tommasiello (a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, Milano, 1995.

M. Theunissen, *Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz*, «Philosophische Jahrbuch des Görres-Gesellschaft» 70 (1962-63), pp. 344-363, trad. it. di S. Poggi, *Oggetto intenzionale e differenza ontologica*, in Poggi-Tommasiello (a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, Milano, 1995.

E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Bonn, 1967.

Id., *Heideggers Idee von der Wahrheit*, in O. PÖGGELER (a cura di), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königstein/Ts, 1984, trad. it. di P. Tomasiello, *L'Idea Heideggeriana di verità*, in Poggi-Tommasiello (a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, Milano, 1995.

Id., *L'essere e il niente*, in Poggi-Tommasiello (a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, Milano, 1995.

G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Bari, 1994.

V. Vitiello, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità*, Urbino, 1976.

Id., *Alla radice dell'intenzionalità: Husserl e Heidegger*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Genova, 2006, pp. 127-154.

F. Volpi, «Comincio ad amare realmente Kant». *Heidegger scopre Kant*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Genova, 2006, pp. 211-230

Id., *Guida a Heidegger*, Bari, 1998.

Id., *La question du logos chez le Jeune Heidegger*, in J. F. Courtine (éd.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la mataphysique du Dasein*, Paris, 1996.

Id., *Heidegger e Aristotele*, Padova, 1984.

Id., *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, «Teoria», 1 (1984), pp. 125-162.

Id., *Heidegger in Marburg: die Auseinandersetzung mit Husserl*, «Philosophischer Literaturanzeiger», 4 (1984), pp. 48-69.

Id., *Soggettività e temporalità: considerazioni sull'interpretazione heideggeriana di Kant alla luce delle lezioni di Marburgo*, in G. Micheli, G. Santinello (a cura di), *Kant a due secoli dalla critica*, Brescia, 1984, pp. 161-179.

Id., *Alle origini della concezione Heideggeriana dell'essere: il trattato "Vom Sein" di Carl Braig*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXXV (1980) 2; pp. 184-195.

Id., *Heidegger e Brentano*, Padova, 1976.

C. Von Wolzogen, □*Den Gegner stark machen*”. *Heidegger und der Ausgang des Neukantianismus am Beispiel Paul Natorps*, in E. W. Orth/H. Holzhey (a cura di), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Würzburg, 1994, pp. 397-417.

M. Zanatta, *Identità, Logos e Verità in Heidegger*, Roma-L'Aquila, 1990.

M.E. Zimmerman, *Heidegger's «Completion» of «Sein und Zeit»*, «Philosophy and Phenomenological Research», (1974-75), pp. 537-560.

#### **Altre opere citate:**

C. Braig, *Vom Denken. Abriß der Logik*, Freiburg i. Br., 1896.

F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg i. Br., 1862, rist. anastatica, Darmstadt, 1960; trad. it. a cura di G. Reale, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, Milano, 1995.

Id., *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*. Neue, durch Nachträge stark vermehrte Ausgabe der betreffenden Kapitel der *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, 1911, in «Literarische Rundschau für das katholische Deutschland», XL (1914), pp. 223-224.

N. Von Bubnoff, *Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit. Ein grundlegender theoretisch-philosophischer Gegensatz in seinen typischen Ausgestaltungen und seiner Bedeutung für die modernen philosophischen Theorien*, Heidelberg 1911, in «Literarische Rundschau für das katholische Deutschland», XXXIX (1913), pp. 178-179.

G. Burckhardt, *Individuum und Welt als Werk. Eine Grundlegung der Kulturphilosophie*, München, 1920.

W. Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprunge unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (1890), in *Gesammelte Schriften*, Bd. V, herausgegeben von G. Misch, Berlin, 1924; trad. it. Di A. Marini, *Contributi alla soluzione del problema dell'origine della nostra credenza nella realtà del mondo esterno e del suo diritto*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito ecc.*, Milano, 1985.

M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, vol. I, München, 1926, pp. 145 ss.

F. Gross (a cura di), *Kant-Laienbrevier*, München 1912<sup>2</sup>, in «Literarische Rundschau für das katholische Deutschland», XL (1914), pp. 376-377.

E. von Hartmann, *Kategorienlehre*, Leipzig, 1896.

E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen 1925*, Husserliana, Bd. XI, herausgegeben von W. Biemel, Den Haag, 1962, trad. it. parziale di V. De Palma, *Compito e significato delle «Ricerche Logiche»*, in E. HUSSERL, *Logica, Psicologia e Fenomenologia. Gli 'oggetti intenzionali' e altri scritti*, a cura di S. Besoli e V. De Palma, Genova, 1999.

Id., *Grundprobleme der Phänomenologie*, in E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß: Erster Teil (1905-1920)*, Husserliana, Bd. XIII, herausgegeben von I. Kern, Den Haag, 1973.

Id., *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Husserliana, Bd. XVII, herausgegeben von P. Janssen, Den Haag, 1974, trad. it. Di G.D. Neri, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, Bari, 1966.

Id., *Aktive Synthesen: aus der Vorlesungen „Transzendente Logik“ 1920-1921. Ergänzungsband zu „Analysen zur passiven Synthesis“*, Husserliana, Bd. XXXI, herausgegeben von R. Breeur, Dordrecht, 2000;

I. Kant, *Beweisgrund*, in *Werke*, ed. Cassirer; trad. it. di P. Calabrese riv. da R. Assunto e ampl. da A. Pupi, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *Scritti precritici*, Roma-Bari, 1982.

F. Klimke, *Der Monismus*, Freiburg i. Br., 1911.

O. Külpe, *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland*, Leipzig, 1911<sup>5</sup>.

Id., *Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft*, Leipzig, 1910.

E. Lask, *Gibt es ein Primat der praktischen Vernunft in der Logik?*, in *Bericht über den III. Internationalen Kongreß für Philosophie zu Heidelberg*, 1-5 settembre 1908 (a cura di Th. Elsenhans), Heidelberg, 1909.

Id., *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (1910), rist. in E. LASK, *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von E. Herrigel, vol. II, Tübingen, 1923, p. 15.

H. Lotze, *Logik, Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, (1874<sup>1</sup>), herausgegeben von G. Misch, Meiner, Leipzig, 1928<sup>2</sup>.

Id., *Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Cosmologie und Psychologie*, mit einem Anhang *Die Prinzipien der Ethik*, Leipzig, 1912.

A. Meinong (a cura di), *Untersuchungen zu Gegenstandstheorie und Psychologie*, Leipzig, 1904.

A. Marty, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, Bd. I, Halle, 1908.

Id., *Über subjektlose Sätze*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», Bd. VIII (1884), XIX (1895).



P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, Berlin, 1912.

F. Ohmann (a cura di), *Kants Briefe in Auswahl*, Leipzig, 1911, in «Literarische Rundschau für das katholische Deutschland», XXXIX (1913), pp. 74.

H. Rickert, *Zwei Wege in die Erkenntnistheorie: Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik*, in «Kant Studien», 14 (1909).

Id., *Das Eine, die Einheit, und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffes*, in «Logos», II (1911-12).

Id., *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Vierte und fünfte verbesserte Auflage, Tübingen und Leipzig, 1921.

Id., *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung*, in «Logos», XII (1923/24), pp. 235-280.

M. Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, in *Späte Schriften*, herausgegeben von M. S. Frings, Bern und München, 1976.

H. Schmidkunz, *Grundzüge einer Lehre von der logischen Evidenz*, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», LXVI (1912), pp. 1-64.

C. Sentroul, *Kant und Aristoteles*, ins Deutsche übertragen von L. Heinrichs, Kempten-München 1911, in «Literarische Rundschau für das katholische Deutschland», XL (1914), pp. 330-332.

G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie (1910)*, ora in *Gesamtausgabe*, Bd. XIV, herausgegeben von R. Kramme und O. Rammstedt, Frankfurt a.M., 1996, trad. it. di A. Banfi, *I problemi fondamentali della filosofia*, Firenze, 1920

E. Walz, *David Hume und der Positivismus und Nominalismus*, in «Philosophisches Jahrbuch», XXIII (1910) 2, pp. 161-182.

W. Windelband, *Vom System der Kategorien. Philos. Abhandl. Chr. Sigwart gewidm.*, Tübingen, 1900.

Id., *Was ist Philosophie?*, in *Präludien. Aufsätze zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Tübingen, I, 1915.

Id., *Kritische oder genetische Methode?*, in *Präludien. Aufsätze zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Tübingen, II, 1915.

W. Wundt, *Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*, I, *Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie*, Stuttgart, 1906.

